ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(65) 2020

Issue 1(65) 2020

Соловьёвские исследования. Вып. 1(65) 2020

Учредитель: ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина»

Журнал издается с 2001 года ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия

И.И. Евлампиев (зам. гл. редактора), д-р. филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина (зам. гл. редактора), д-р культурологии, г. Кострома, Россия
С.Д. Титаренко (зам. гл. редактора), д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Л.М. Максимова (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
И.В. Борисова, науч. сотр. г. Москва, Россия
Бурмистров К.Ю., канд. филос. наук, г. Москва, Россия
А.Г. Гачева, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
Н.Ю. Грякалова, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
К.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Н.Н. Летина, д-р культурологии, г. Ярославль, Россия
М.В. Медоваров, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия
М.Ю. Эдельштейн, канд. филос. наук, г. Москва, Россия

Международная редакционная коллегия:

Г.Е. Аляев, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
А. Оппо, д-р филос. наук, г. Кальяри, Италия

Адрес редакции:
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
Соловьёвский семинар
Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
http://solovyov-studies.ispu.ru

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США).

© М.В. Максимов, составление, 2020
© Авторы статей, 2020
© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Издателям, исследователям и хранителям наследия В.С. Соловьева …….. 6

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Владимир Соловьев. Наброски стихотворений и лекций конца 1870 – начала 1880 годов из папки «Бог есть всё» / *Подготовка к публикации и комментарии К.Ю. Бурмистрова, М.В. Максимова и А.Л. Рычкова* …….. 9

МаксимовМ.В. Владимир Соловьев и Максим Исповедник: метафизика и богословие любви. *Статья первая* ……. 31

Маслобоева О.Д. Трактовка «органической функции» культуры в концепции Всеединства–Богочеловечества В.С. Соловьева ……. 47

Хаутинг П. Кьеркегор и Соловьев как религиозные мыслители и критики официальной религии ……. 61

Оппо А. Шестов и Соловьев: антиподы русской религиозной философии ……. 79

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Волков А.В. Доклады, прочитанные на заседаниях Московского Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева (1905 – 1907 гг.) / *Подготовка к публикации и комментарии А.В. Волкова* …… 91

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Димитрова Н.И. Типы философской интерпретации Достоевского в Болгарии первой половины XX века 123

Ли Тяньюнь. Будущее и бессмертие в религиозной философии Ф.М. Достоевского (по роману «Преступление и наказание») ……. 137

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Межуев Б.В. Первое путешествие на темную половину. По поводу книги Томаса Немета «Поздний Соловьев. Философия в имперской России» ……. 150

Сидорин В.В. Творческое наследие Вл. Соловьева как единый текст (о книге Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion. Münster: Aschendorff Verlag, 2019) ……..…… 160

Волков Ю.К. Социально-политические идеи в творчестве В.В. Розанова ……... 171

НАШИ АВТОРЫ..... 183
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»..... 187
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»..... 189
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ..... 189

Solovyov Studies. Issue 1(65) 2020

Founder: Federal State-Financed Educational Institution of Higher Education
«Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin»

The Journal has been published since 2001 ISSN 2076-9210

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
I.I. Evlampiev (Deputy Chief editor), Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina (Deputy Chief editor), Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
S.D. Titarenko (Deputy Chief editor), Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
L.M. Maкsimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
I.V. Borisova, Research Scientist, Moscow, Russia,
K.U. Burmistrov, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
A.U. Gacheva, Doctor of Philology, Moscow, Russia,
N.U. Gryakalova, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
K.V. Zenkin, Doctor of Art History, Moscow, Russia,
N.V. Kotrelev, Senior Research Scientist, Moscow, Russia,
N.N. Letina, Doctor of Cultural Studies, Yaroslavl, Russia,
M.V. Medovarov, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
O.L. Fetisenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,
M.U. Edelstein, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia.

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
DavidsonP., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Doctor of Slavonic studies, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America
A. Onno, Doctor of Philosophy, Cagliari, Italy

Address:
Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. Solovyov – Solovyov Workshop
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru http://solovyov-studies.ispu.ru

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals "Ulrich's periodicals directory" (USA).

© M.V. Maksimov, preparation, 2020
© Authors of Articles, 2020
© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2020

CONTENT

FROM THE EDITORIAL OF THE JOURNAL "SOLOVYOV STUDIES"

To publishers, researchers and keepers of V.S. Solovyov's heritage ……. 6

THE HERITAGE V.S. SOLOVYOV: RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Vladimir Solovyov. Verses and lectures from the folder «God Is All». Sketches and drafts (late 1870s – early 1880s) / *Preparation for publication and comments by K.Yu. Burmistrova, M.V. Maksimova and A.L. Rychkova* ……. 9

Maksimov M.V. Vladimir Soloviev and Maximus The Confessor: metaphysics and theology of love. *Article One*…….. 31

Masloboeva O.D. Interpretation of "organic function" of culturein V.S. Solovyov's conception of All-Unity–Divine Humanity…….. 47

Huiting P. Kierkegard and Solov'yov as religious thinkers and critics of public religion …… 61

Oppo A. Antipodes of russian religious philosophy: Shestov and Solovyov…….. 79

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Volkov A.V. Reports presented at the meetings of the Moscow Religious-philosophical society in memory of Vladimir Solovyov (1905–1907 гг.) / *Prepared for publication and with comments by A.V. Volkov*…….. 91

PHILOLOGY AND PHILOSOPHY

Dimitrova N.I. Types of philosophical reception of Dostoevsky in Bulgaria from the first half of the 20th century …….…….. 123

Li Tianyun. Future and immortality in the religious philosophy of F.M. Dostoyevsky (from the novel "Crime And Punishment") ……... 137

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Mezhuev B.V. The first voyage on the dark side. About Th. Nemeth's «The later Solov'ev. Philosophy in imperial Russia»…… 150

Sidorin V.V. VL. Solovyov's creatıve herıtage as a sıngle text (about the book: Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion. Münster: Aschendorff Verlag, 2019) …….……... 160

Volkov Yu.K. Socio-political ideas in the works of V.V. Rozanov …….. 171

OUR AUTHORS..... 183
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL 187
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL …… 189
INFORMATION FOR AUTHORS 189

ОТ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

ИЗДАТЕЛЯМ, ИССЛЕДОВАТЕЛЯМ И ХРАНИТЕЛЯМ НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Редакция журнала «Соловьёвские исследования» обращается ко всем заинтересованным отечественным и зарубежным издателям, хранителям и исследователям наследия В.С. Соловьева, с предложением объединить усилия в упорядочении и публикации хранящихся в государственных и личных архивах рукописей и маргиналий философа.

Как показывает опыт издания академического Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева, осуществляемого Институтом философии РАН, остается неучтенным, неопубликованным и непрокомментированным значительный пласт архивных документов, относящихся к периоду написания В.С. Соловьевым текстов, уже опубликованных в первых 4-х томах ПССиП философа. Важно не только восполнить имеющийся пробел, но и избежать аналогичных недоработок при подготовке и публикации последующих томов Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева.

Неизданный Соловьев

Проект журнала «Соловьёвские исследования» по изданию всего массива рукописей Вл. Соловьева, содержащихся в папке «Бог есть всё» (из архивов ИРЛИ РАН, Ф. 240. Оп. 2. № 159), реализованный в №№ 1–4 журнала «Соловьёвские исследования» за 2019 г. и в № 1 за 2020 год, можно обозначить как почин, призыв к возвращению внимания исследователей к первоисточникам соловьевского творчества, а также как иллюстрацию актуальности изучения неизданных рукописей философа. Публикация с факсимиле всей папки № 10 (по нумерации С.М. Соловьева) «Бог есть всё» показывает, что из содержащихся в ней 32 листов рукописей Вл. Соловьева 1875–1888 гг. ранее было опубликовано менее 4 полных листов[1].

Анализ приведенного комментаторами в *Полном собрании сочинений и писем* перечня архивных фондов с планами и черновыми рукописями Вл. Соловьева показывает, что до настоящего времени остаются неизданными (а частью и непрочитанными) сотни листов соловьевских рукописей, в особенности относящихся к раннему периоду его творчества[2]. По оценке Н.В. Котрелева, «по объему неизданные рукописи Соловьева и неучтенные его публикации составляют, грубо говоря, еще один том» – налицо «неполнота нашего знания о

[1] См.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 162–164, 369–370, 381–382 (лл. 3v., 5r–6v и фрагменты лл. 4r, 31v).
[2] Там же. С. 350.

тексте Соловьева», и эта неполнота источниковой базы ведет к тому, что выводы ее исследователей «основаны на неполном ... знании соловьевских текстов. То есть, по большому счету, они недостоверны»[3].

Папка «Бог есть всё» не содержит архивного перечня рукописей, как и большинство других, находящихся в РГАЛИ и в архивах других городов России. Таким образом, на сегодняшний день мы не только не в состоянии издать, но даже составить полноценный каталог неизданных рукописей Вл. Соловьева, разбросанных по различным архивам. Так, при расшифровке и публикации листов папки «Бог есть всё» был найден лист рукописи, восполняющий лакуну во Вступительной лекции Вл. Соловьева на Высших женских (Бестужевских) курсах (в сентябре 1880 г.), изданной в составе IV тома *Полного собрания сочинений и писем* философа по материалам РГАЛИ.

Задача составления каталога неопубликованных рукописей Вл. Соловьева в связи с продолжающимся изданием ПССиП философа, несомненно, может быть признана одной из наиболее злободневных в соловьевоведении. Журнал «Соловьёвские исследования» готов выступить координатором проекта составления такого каталога.

Соловьев-читатель

Выписки Соловьева помогают определить круг чтения, который в наибольшей степени вызвал интерес философа, отражают идейный контекст в различные периоды его творчества и достоверно свидетельствуют об источниках, почти всегда остающихся непроясненными в итоговых соловьевских публикациях. Так, выписки из Я. Бёме, найденные в папке «Бог есть всё», не только подтверждают давнее мнение исследователей о значительном месте «софиософии» Бёме в творчестве раннего Соловьева и указывают на конкретные первоисточники произведений Я. Бёме, с которыми познакомился Соловьев, но и развеивают миф о вторичной, опосредованной через немецкую философию XIX в. соловьевской рецепции религиозно-философской системы немецкого христианского мистика-теософа, родоначальника западной софиологии.

Сказанное позволяет поднять вопрос о необходимости систематического учета (и, по возможности, публикации) маргиналий и выписок из первоисточников, которые не только читал, но и конспектировал Вл. Соловьев. Реализация такого учета в конечном итоге позволит репрезентативно описать круг чтения Вл. Соловьева, известный ныне лишь из писем и по скупым отсылкам в прижизненных публикациях философа, поскольку его библиотека не сохранилась[4]. Тем не менее вопрос о судьбе этой библиотеки и сохранившихся из ее состава

---

[3] Максимов М.В., Котрелев Н.В. Интервью с Николаем Всеволодовичем Котрелевым // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1 (29). С. 82, 84–85.

[4] Как и библиотека А.К. Толстого, к которой более десятилетия прибегал Соловьев во время своих продолжительных визитов в «Красный Рог».

отдельных книг с владельческой надписью Вл. Соловьева должен быть прояснен как в связи с означенной актуальностью изучения круга чтения философа, так и в связи с проблематикой описания соловьевских маргиналий и помет на полях книг, ранее не исследовавшейся. В этой связи журнал «Соловьёвские исследования» планирует уделить особое внимание публикациям маргиналий, дарственных надписей и описаний помет Вл. Соловьева: к участию в этой рубрике журнала предполагается пригласить не только соловьевоведов, но и коллекционеров, владельцев книг с маргиналиями Вл. Соловьева.

Редакция журнала «Соловьёвские исследования»[5]

[5] Редакция журнала «Соловьёвские исследования» благодарит А.Л. Рычкова за существенный вклад в реализацию проекта журнала по изданию всего массива рукописей В.С. Соловьева.

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 11:27(470)
ББК 87.3(2)522-685

НАБРОСКИ СТИХОТВОРЕНИЙ И ЛЕКЦИЙ КОНЦА 1870 – НАЧАЛА 1880-х ГОДОВ ИЗ ПАПКИ «БОГ ЕСТЬ ВСЁ»

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Подготовка к публикации и комментарии
К.Ю. Бурмистрова, М.В. Максимова и А.Л. Рычкова

Заключительная часть[1]

VERSES AND LECTURES FROM THE FOLDER «GOD IS ALL». SKETCHES AND DRAFTS (late 1870s – early 1880s)

VLADIMIR SOLOVIEV

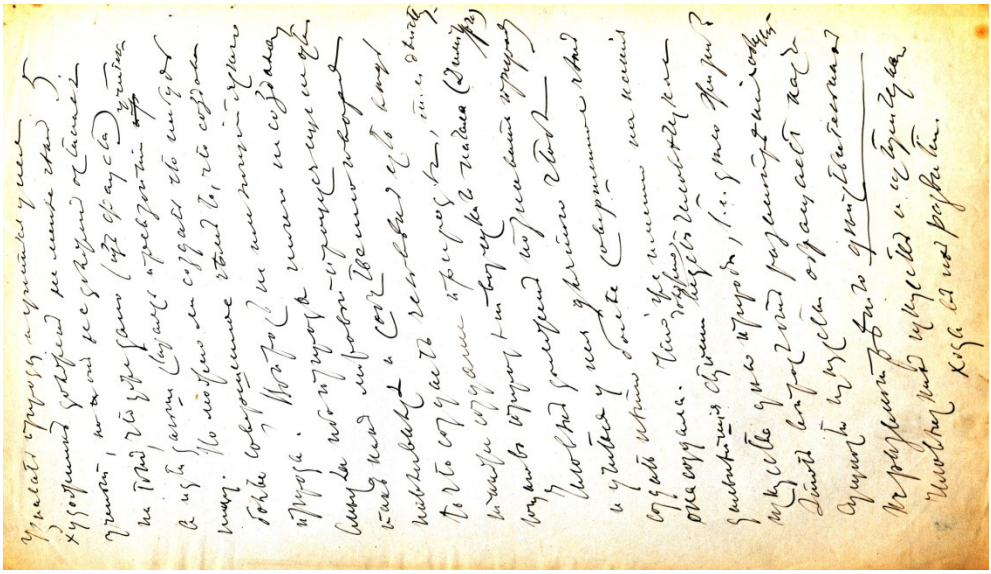
Final part

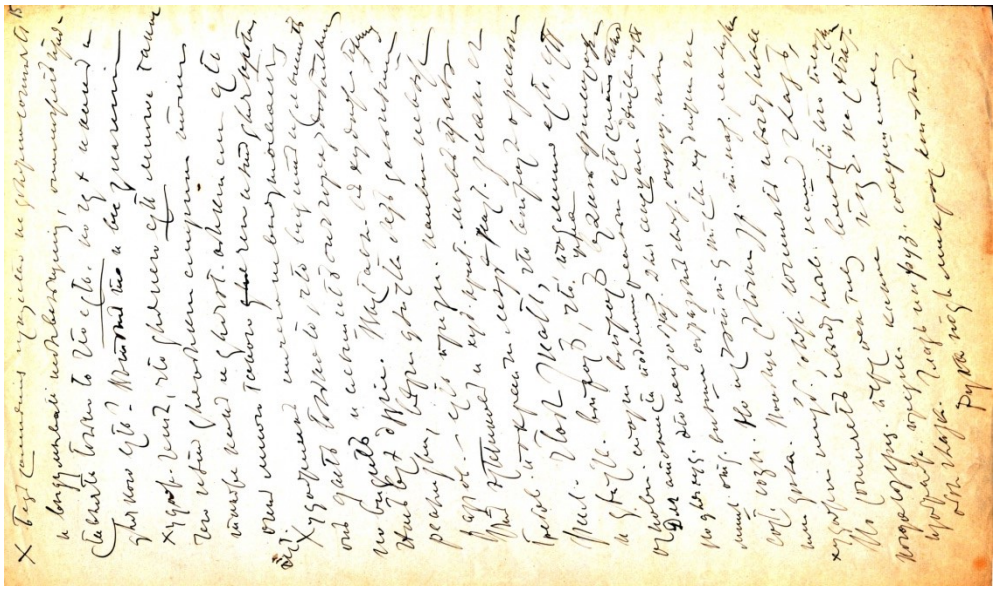
Prepared for publication and commented
by K.Yu. Burmistrov, M.V. Maksimov, and A.L. Rychkov

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.009-030

---

[1] Настоящая публикация завершает проект журнала «Соловьёвские исследования» по изданию всего массива рукописей Вл. Соловьева, содержащихся в папке «Бог есть всё» (из архивов ИРЛИ РАН, Ф. 240. Оп. 2. № 159), и включает лирические наброски раннего Соловьева, а также ряд черновых фрагментов лекций философа, в том числе восполняющих лакуну во Вступительной лекции Вл. Соловьева на Высших женских (Бестужевских) курсах (в сентябре 1880 г.), изданной в составе IV тома *Полного собрания сочинений и писем* философа. В №№ 1–4 журнала «Соловьёвские исследования» за 2019 г. и в № 1 за 2020 год опубликован весь корпус рукописей раннего Соловьева, содержащихся в папке «Бог есть всё», за исключением лл. 5–6 об., полностью приведенных во втором томе *Полного собрания сочинений и писем Вл. Соловьева*, а также лл. 7–8, которые представляют собой наброски к опубликованной статье Вл. Соловьева по классификации исторических типов, полемизирующей с Н.Я. Данилевским (см.: Соловьев Вл. Россия и Европа // Вестник Европы. 1888, февраль и апрель), и не относятся к собранному в папке наследию раннего Соловьева. В Приложении к итоговой публикации приведена расшифровка рукописи Вл. Соловьева, хранящейся в РГАЛИ (ф. 446, к. 2, е.х. 18, лл. 33–34), включающей тот же подзаголовок «Бог есть всё. Всё становится Богом», что и давший название папке «Бог есть всё» текст, и, таким образом, имеющей непосредственное отношение к опубликованным в журнале «Соловьёвские исследования» материалам этой папки.





<Л. 15>

[X] Без сомнения искусство не должно сочинять и выдумывать небывальщину, оно может представлять только то<,> что есть. Но где и как и для кого есть? В том-то и все значение худож<ественного> гения, что для него есть многое такое<,> чего нет для обыкн<овенного> смертного<,> точно так же<,>

как и для эт<ого> обыкн<овенного> см<ертного> есть очень много такого, [для] чего нет для прот<ивного?>.

Ист<инный> художник ничего не выдумывает, он дает точно то, что видит и слышит, но видит и слышит он гораздо больше, чем все другие. Поставл<енный> в худож<ественный> принц<ип> реализм, верн<ый> действ<ительности> без [нрзб.] разгов<оров> – есть призн<ак> наивн<ого> невеж<ества.>

От эстетиков и худ<ожественных> крит<иков>мы вправе требов<ать> по крайн<ей> мере наст<оящего> знак<омства> с фил<ософией,> чтобы знать, что вопрос о реальн<ом> и действ<ительном,> вопрос <о том>, что подлинно есть, есть основн<ой> спорн<ый> вопрос всякой философии. Для атомиста подлинн<ая> реальн<ость> есть сист<ема> атом<ов>. Но для худ<ожника> это неизобраз<имо>. Для сенсуал<иста> действ<ительность> есть лишь отр<ажение> внешне образно связ<анных> ощущ<ений> или сост<ояний> созн<ания>. Но и с этой действ<ительностью> художник не им<еет> дела. Вообще с точки зр<ения> т<ак> наз<ываемого> реализма художник неизб<ежно> долж<ен> сочинять и выдумывать. Но сочиняет и выдумыв<ает> наш глаз, когда созерц<ает> перспективу вместо того плоского изображ<ения> предм<ета,> какое ост<ается> на сетчат<ой> обол<очке> глаза. Глаз инфуз<ории> совершеннее. Рука под микроскопом.

<Л. 15об.>

[5.] Узнавать природу и учиться у нее художник должен не менее<,> чем ученый, но [и] он не должен останав<ливаться> на том, что уже дано (из Фауста), а идти дальше, стараясь превзойти учительницу. Но можно ли создать что-нибудь более совершенное<,> чем то, что создала природа? Вопрос<,> не имеющий ясного смысла, ибо природа ничего не создала, так как мировой процесс еще не останавливался и собственно говоря то<,> что создает человек<,> есть ведь также создание природы, т.е. действующего в природе творческого начала (Димиурга). Человек должен познавать природу и учиться у нее для того<,> чтобы создать нечто более совершенное<,> чем она создала. Что же именно <и> на какие дальнейшие ступени должно ведет[2] человеческое искусство дело природы, т.е. дело жизни? Этот вопрос от рассмотрения общей сущности искусства обращает нас к рассмотрению действительности человеческих искусств и исторического хода в их развитии.

Комментарии к Л. 15–15об.

Тема философского и религиозного значения искусства привлекает внимание Владимира Соловьева с середины 1870-х годов, хотя специально он обращается к ней только в поздний период своего творчества, с начала 1890-х гг. Об универ-

[2] Вероятно, «вести».

сальном и символическом характере произведений искусства философ размышляет уже в «Софии» (1875–1876): «Другой феномен человеческой жизни, выявляющий свой метафизический характер, – это искусство и поэзия. Что является истинным предметом искусства? <...> Искусство не копирует единичные вещи – это не фотография; все произведения искусства должны иметь общий и универсальный характер...»[3]. Чуть позднее, в «Философских началах цельного знания» (1877 г.) он критикует современное реалистическое искусство за шаблонность, простое копирование природы и отсутствие глубины: «Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идейка – так называемая тенденция – вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло – это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того, лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство – это легкость и общедоступность»[4]. Однако о философской задаче истинного искусства, его сущности, соотношении между искусством и природой Соловьев размышляет всерьез и в контексте, напоминающем публикуемый нами фрагмент, в первой из «Трех речей памяти Ф.М. Достоевского» (1881 г.) Он отмечает, что «теперешние художники не могут и не хотят служить чистой красоте, производить совершенные формы; они ищут содержания. Но, чуждые прежнему, религиозному содержанию искусства, они обращаются всецело к текущей действительности и ставят себя к ней в отношение рабское *вдвойне:* они, во-первых, стараются рабски списывать явления этой действительности, а во-вторых, стремятся столь же рабски служить злобе дня, удовлетворять общественному настроению данной минуты, проповедовать ходячую мораль, думая чрез то сделать искусство полезным. Конечно, ни та, ни другая из этих целей не достигается. В безуспешной погоне за мнимо реальными подробностями только теряется настоящая реальность целого, а стремление соединить с искусством внешнюю поучительность и полезность к ущербу его внутренней красоты, превращает искусство в самую бесполезную и ненужную вещь в мире, ибо ясно, что плохое художественное произведение при наилучшей тенденции ничему научить и никакой пользы принести не может»[5].

Нам представляется, что публикуемый фрагмент, содержащий во-многом сходные рассуждения, может быть датирован несколько более ранним годом. На это указывает упоминание Димиурга – творческого начала, действующего в природе, о котором философ подробно говорит в «Софии»; в более поздних сочинениях этого восходящего к гностическим источникам термина

[3] См.: Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. М., 2000. С. 15.

[4] Там же. С. 208. Развернутую критику философского реализма, сенсуализма, эмпиризма и пр. см.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 215–243.

[5] См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 3. СПб., 1912. С. 188–189.

он уже избегает. Возможно, данный фрагмент относится к черновикам лекций или иных ранних текстов философа.

<Л. 16>

<с. 14[6] [Та связь всего сущ<ествующего>, кот<орую> уст<анавливает> механ<ическое> мировоззр<ение>, [есть] сост<оит> в том, что всё сущ<ествующее> [подлеж<ит>] наход<ится> во внешн<ем> взаимод<ействии>, т. е. что кажд<ое> сущ<ество> подлеж<ит> действ<ительности> внешн<ей>, вещ<ественной>, огранич<ивается> ею, мех<анически> сталкив<ается> с нею и движ<ется> ею. Но внеш<нее> действ<ие>, внешний толчок мож<ет> и восприн<иматься> только]>

<с.> 15

наружно, только поверхностью вещи, и т<аким> о<бразом> это механич<еское> [связь] объясн<ение> есть по сущ<еству> св<оему> и в букв<альном> смысле объясн<ение> поверхности, не захв<атывающее> того<,> что нужно объясн<ить>. Оно имеет в виду Бож<ественный> механизм всего сущ<его,> не касаясь содерж<ания> сущ<его>. [Возм<ожный> прим<ер> (дуэль).]

С эт<ой> точки зр<ения> челов<ечество> суть также механич<еская> совок<упность> людей и молекул<ярный> процесс. [Но скажут: те психич<еские> мотивы<,> кот<орые> двиг<ают> люд<ей,> влияют на послед<них>. Эти мотивы мог<ут> быть свед<ены> к движ<ению> мозгов<ых> молекул<,> к процесс<ам> механич<еским>.]

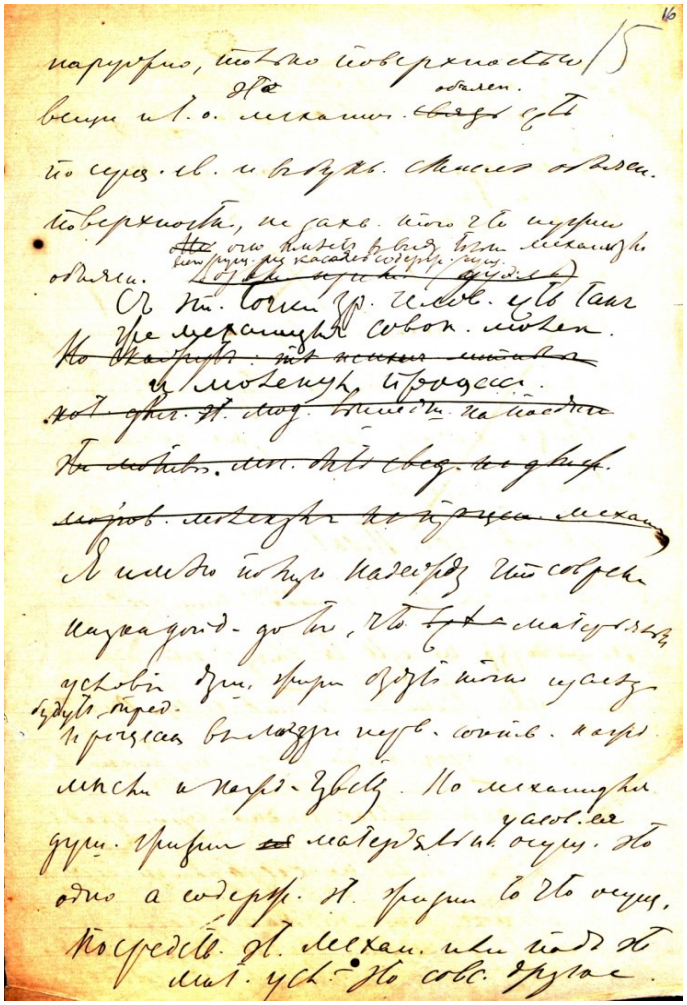
Я имею полную надежду<,> что соврем<енная> наука дойд<ет> до того, что [все] материальные условия душ<евной> жизни будут точно исслед<ованы,> будут опред<елены> процессы в мозгу и нерв<ах,> соотв<етствующие> каждой мысли и кажд<ому> чувству. Но механизм душ<евной> жизни<,> материальн<ые> услов<ия> ее осущ<ествления –> это одно<,> а содерж<ание> эт<ой> жизни<,> то<,> что осущ<ествляется> посредством эт<их> механ<измов> или под эт<ими> мат<ериальными> усл<овиями> – это совс<ем> другое,

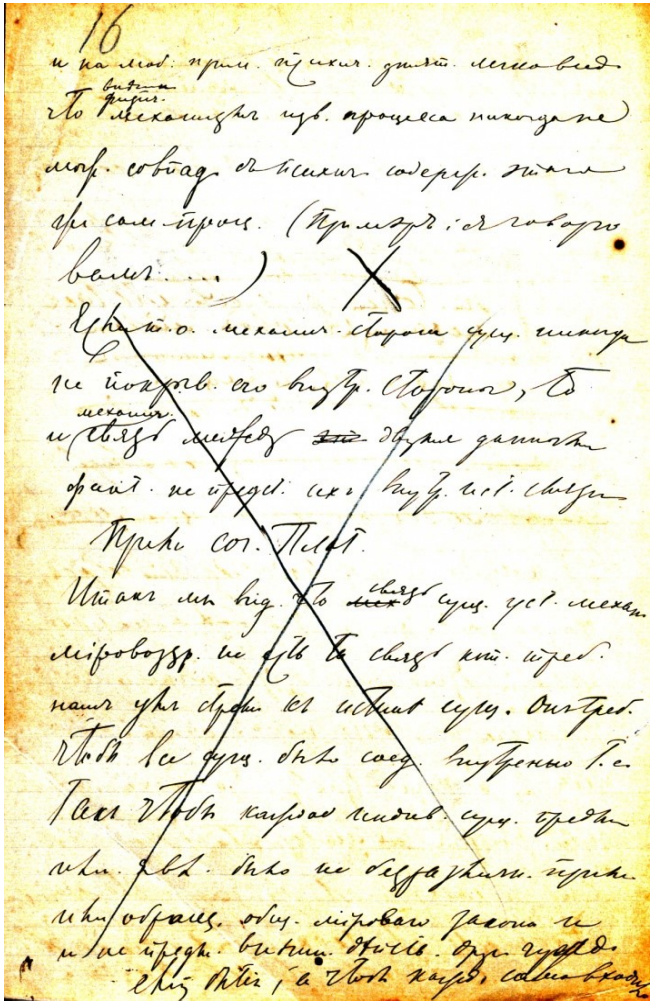
<Л. 16об.> <с.> 16

и на люб<ом> пр<имере> психич<еской> деят<ельности> легко вид<но,> что видим<ый> физич<еский> механизм изв<естного> процесса никогда не мож<ет> совпад<ать> с психич<еским> содерж<анием> этого же сам<ого> проц<есса>. (Пример: я говорю вам...)

---

[6] Начало абзаца находится в рукописи РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 27об. и приводится по изданию: Соловьев В.С. Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах. Подготовительные материалы и конспекты. 1880–1882 гг. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 301.





Х <косой крест>

[Если<,> т<аким> о<бразом,> механич<еская> сторона сущ<ествования> никогда не покрыв<ает> его внутр<енней> стороны, то и механич<еская> связь между [эт<ими>] двумя данными факт<ически> не предст<авляет> их внутр<енней> ист<инной> связи.

Прим<ер:> соч<инения> Плат<она>.

Итак<,> мы вид<им,> что [мех<аническая>] связь сущ<ествования,> уст<ановленная> механ<ическим> мировоззр<ением,> не есть та связь<,> кот<орая> треб<уется> нам для стрем<ления> к истине сущ<ествования>. Она треб<ует,> чтобы все сущ<ествующее> было соед<инено> внутренно<,> т.е. так<,> чтобы каждое индив<идуальное> сущ<ество,> предм<ет> или явл<ение> было не безразличн<ым> прим<ером> или обращ<ением> общ<его> мирового закона и не предм<етом> внешн<его> действ<ия> друг<ого,> чужд<ого> ему бытия, а чтобы кажд<ое> само входило <...>][7].

Комментарии к Л. 16–16об.

Публикуемый текст является неизвестным фрагментом наброска вводной лекции на Высших женских (Бестужевских) курсах (далее – ВЖБК), прочитанной в сентябре 1880 г., опубликованной в составе IV тома ПССиП[8]. Набросок этой первой лекции сохранился в РГАЛИ[9] не полностью, в связи с чем был издан с купюрами. В исследованной нами папке «Бог есть всё» был найден утраченный лист рукописи вводной лекции 1880 г. Ее публикаторы указывают на тот факт, что «половина одного двойного листа, стороны которой, согласно авторской пагинации, должны были бы быть страницы 15 и 16, отсутствует. <…> Страницы 7–11 пронумерованы черными чернилами, страницы 12–14, 17–26 – простым карандашом»[10]. Проведенный нами сопоставительный анализ рукописи на л. 16–16об. папки «Бог есть всё» показал, что эта рукопись текстологически совпадает с темой вводной лекции; так же, как основная рукопись наброска лекции, она написана черными чернилами, содержит соловьевскую пагинацию страниц «15» и «16», эта пагинация тоже сделана простым карандашом, из чего следует, что л. 16–16об. включает утраченные страницы 15–16 опубликованного с купюрой наброска первой лекции Вл. Соловьева на ВЖБК в 1880 г.

В Примечаниях к публикации черновой первой лекции отмечается, что на странице 14 «предложение, вычеркнутое (наряду с остальной частью абзаца)

---

[7] Зачеркнутый текст обрывается и не имеет продолжения на следующей странице в рукописи РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 28.

[8] См.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии за 1880/81 года // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 4. С. 171–175.

[9] РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. л. 20–32.

[10] См. Соловьев В.С. Полн. собр.соч.и писем. Т. 4. С. 716 (примечания комментаторов).

простым карандашом, обрывается. Следовавший далее фрагмент рукописи утрачен (он был написан на половине двойного рабочего листа, с. 15 и 16 согласно авторской пагинации)»[11]. Пагинация Вл. Соловьева удостоверяет нас в том, что текст рукописи на л. 16 папки «Бог есть всё» продолжает предложение из опубликованной части лекции: «Но внеш<нее> действ<ие>, внешний толчок мож<ет> и восприн<иматься> только …», приведенное в настоящей публикации перед расшифровкой л. 16.

Публикуемый фрагмент лекции отражает неосуществленный соловьевский проект работы о синтезе религии, науки и искусства как цельном знании грядущего Богочеловечества. По заключению А.П. Козырева, сохранившиеся «материалы к работе о “вере в науку” приоткрывают нам темный и не проясненный пока в исследовательской литературе проект участия Соловьева в разработке теоретических оснований “общего дела”, в котором наука приобретает вполне религиозный статус»[12]. Поскольку в черновике своей работы по науковедению Соловьев активно привлекал материалы своих лекций на ВЖБК 1880–1882 гг.,[13] можно предположить, что листы с черновыми фрагментами двух лекций, содержащие определение органического (“организма”) и критику механического (термин В.С. Соловьева) мировоззрения, могли быть намеренно отобраны самим Соловьевым для включения в другую работу. Возможно, именно в работу по «наукоучению», в план которой Соловьев включил многочисленные отсылки к своим лекциям на ВЖБК.

Курс Вл. Соловьева на ВЖБК открывался вводной лекцией («Введением»), содержащей «изложение собственных концепций философа и лишенной прямых отсылок к предмету курса. <…> С<оловьев> говорил об ограниченности механического мировоззрения, которым довольствуется наука, и сравнивал его с органическим мировоззрением»[14]. Как подчеркивают комментаторы 4-го тома ПССиП, «начиная с *ЧБ*[15] и в лекциях по истории философии (ВЖБК, 1880/81 учеб. год) С<оловьев> употребляет термин “организм” (“органическое”) в паре с термином “механизм” (“механическое”). “Организм” составляет духовную, истинную сущность мира, а “механизм” принадлежит к его видимости, явлению, материальной стороне»[16]. Здесь Соловьев «в первый и (в столь развернутой форме) в последний раз формулирует в позитивном ключе характеристики противоположных мировоззрений – механического, внешнего, со-

[11] Соловьев В.С. <Лекции, читанные на Высших Женских (Бестужевских) Курсах. Подготовительные материалы и конспекты. 1880 – 1882 гг.> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 4. С. 301 (текст). С. 719 (примечание).

[12] Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 30.

[13] Там же.

[14] Публ. введения см.: Соловьев В.С. Лекции по истории философии за 1880/81 года // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 4. С. 171–185.

[15] «Чтения о Богочеловечестве».

[16] См.: Борисова И.В. Примечания // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2011. Т. 4. С. 681.

средоточенного на вещественном бытии, и внутреннего, органического, и пытается доказать, что мировой механизм, выражаемый механическим мировоззрением, получает действительное объяснение лишь исходя из существования внутреннего, органического устройства мира как одушевленного ("психического") и цельного»[17]. Определению именно этих понятий посвящен публикуемый фрагмент лекции Соловьева из папки «Бог есть всё».

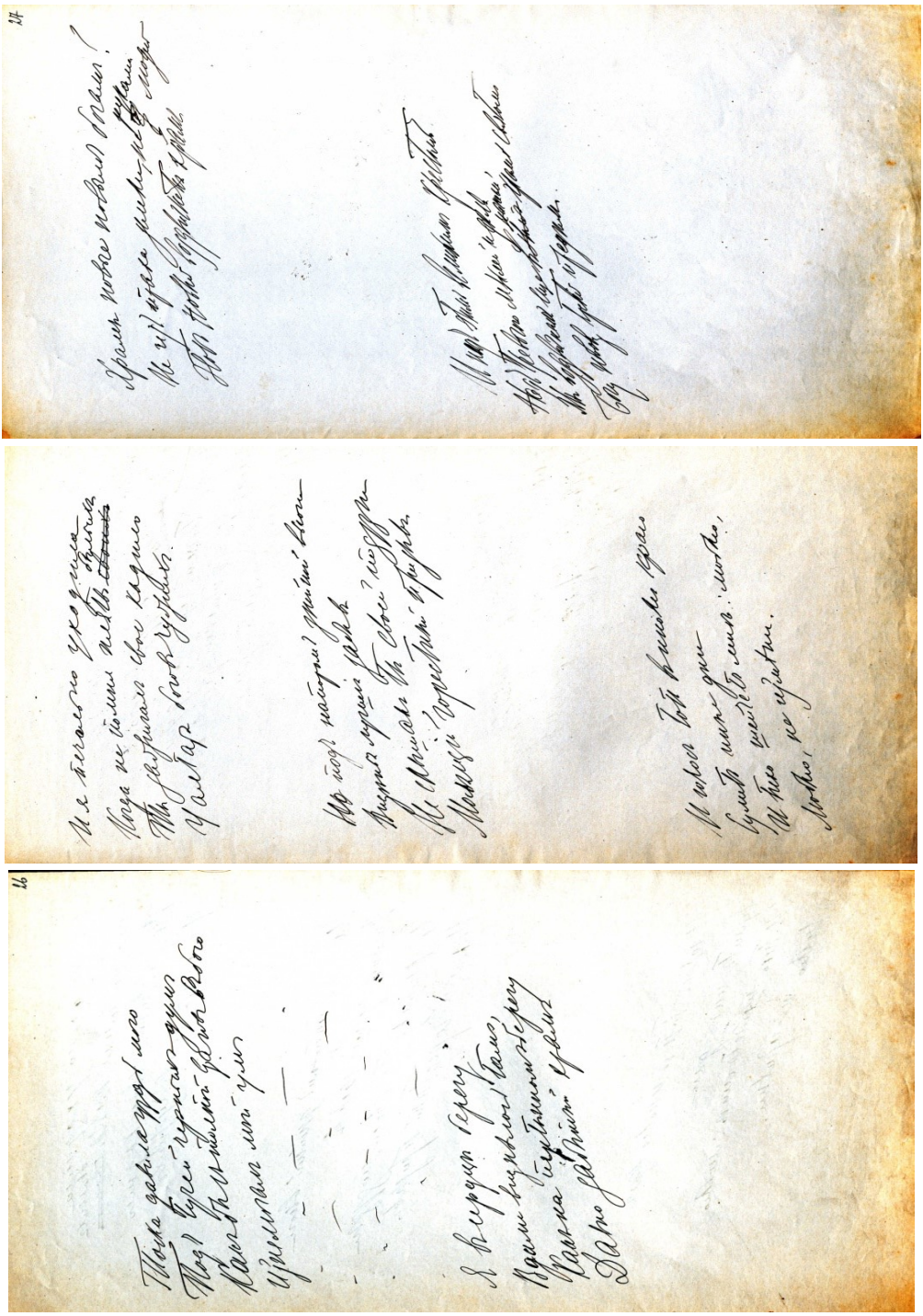
<Л. 26>

Тоска давила грудь мою
Под тучей черных дум
Как бы с толпой врагов в бою
Изнемогал мой ум

- - _ _ -
- _ - _
- - _ _-_ .
- _ - -

… Я в сердце берегу.
Вдали виднелось там,
Как на пустынном берегу
Давно забытый храм.

[17] Там же. С. 716. Комментаторы далее добавляют: «Характерно, что особое внимание С<оловьев> уделяет объяснению природы вещества (материи), обладающего свойством непроницаемости, в терминах его психической, внутренней природы…». Рассуждениям об относительной непроницаемости материи, которые таким образом могут быть отнесены к рассматриваемому сюжету, посвящены тезисы работы «Бог есть всё» (лл. 1–1об., 28об.) и тематический текст на л. 4 публикуемой папки (см.: Соловьев Вл. <Бог есть всё. Всё становится Богом> // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 2 (62). С. 20, 22; Соловьев Вл. Эзотерические выписки и схемы 1870–1880-х годов из папки «Бог есть всё. Черновая разработка статьи об оккультизме». Ч. 1 // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 3 (63). С. 16–17). Основное внимание теме «непроницаемости» Соловьев уделил в работе «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.), что может служить дополнительным косвенным подтверждением ранее предложенной датировки рукописей.



<Л. 26 об.>

И я печально уходила
Когда не помня клятв [своих] былых
Ты зажигал свое кадило
У алтаря богов чужих.

Но под напором знойной вьюги
Виденья лучшие забыв,
Не слышал ты своей подруги
Молящий горестный призыв.

И голос тот в ином краю
Сулит иные дни
И тихо шепчет мне: люблю,
Люблю, не измени.

<Л. 27>
Храмы новые новым богам?
Не из праха земли, не [из] руками людей
Этот новый воздвигнете храм

И над этим великим Крестом
Над тревогою мыслей и дел.
Мы воздвигнем еще в [этом] нашем Храме Святом
Богу новому третий пр<и>дел.

Комментарии к стихотворным наброскам на лл. 26–27

Впервые опубликованы в 1975 г. З.Г. Минц под названием «Наброски из конверта с надписью “Оккультизм”» и с примечанием: «РО ИРЛИ, ф. 240, оп. 2, № 159. Черновые автографы без даты. Наброски следуют друг за другом в воспроизведенной нами последовательности»[18]. По заключению З.Г. Минц, «…перед нами действительно первые черновые наброски неоконченных текстов. Таковы отрывки, сохранившиеся в конверте с надписью “Оккультизм”. И по содержанию, и по стилю они походят на ранние (конец 1870-х гг.) стихотворения Вл. Соловьева, связанные с занятиями в Британском музее и поездкой в Египет. Очень возможно, что перед нами – первые опыты “серьезной” поэзии Вл. Соловьева. Мотивы и образы некоторых из них в перефразированном виде

[18] См.: Минц З.Г. Из рукописного наследия Вл. Соловьева-поэта // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 378 [= Acta et commentationes Universitatis Tartuensis, 378]. Сер. Труды по русской и славянской филологии, 24. Тарту, 1975. С. 393–394.

войдут в лирику Соловьева первого периода творчества». Согласно З.Г. Минц, содержание и метрическая характеристика двух фрагментов на Л. 26 позволяют предположить, что это наброски одного текста, к которым, возможно, также относится фрагмент на Л. 28 об. (у З.Г. Минц под № 4): «И голос тот в ином краю / Сулит иные дни / И тихо шепчет мне: “Люблю, / Люблю, не измени”». Строфы «И я печально уходила, / Когда, не помня клятв былых, / Ты зажигал свое кадило / У алтаря богов чужих. / Но, под напором знойной вьюги / Виденья лучшие забыв, / Не слышал ты своей подруги / Молящий, горестный призыв», – З.Г. Минц объединяет вместе и относит к прототипу стихотворения 1882 года «Под чуждой властью знойной вьюги...»[19].

Еще одну версию публикации стихотворных фрагментов Вл. Соловьева приводит С.С. Гречишкин (1980 г.) в комментариях к архиву С.А. Полякова[20], поясняя: «В архиве Полякова хранятся также черновые рукописи В.С. Соловьева, которого символисты (в особенности “младшие”) считали своим предшественником и учителем: это отрывки из статей, выписки из богословских, философских и оккультных сочинений, тезисы публичных лекций и т.д. Соловьевские рукописи Поляков, безусловно, получил от поэта С.М. Соловьева – племянника философа и хранителя его архива. Особый интерес представляют не публиковавшиеся стихотворные наброски Соловьева»[21]. Это пояснение свидетельствует о том, что автор не был знаком с публикацией З.Г. Минц и представил свою версию расшифровки рукописи Вл. Соловьева. Здесь следует отметить, что каждая из публикаций имеет свои достоинства и недостатки. Так, в версии Минц остается нерасшифрованной последняя строфа на Л. 29: «Богу <2 нрзб> предел», в связи с чем церковный придел прочитывается как «предел». В версии Гречишкина опущено второе четверостишие на Л. 26, фрагменты представлены разрозненно. Наконец, в обеих публикациях лирические наброски исключены из контекста философских черновиков Вл. Соловьева, которые представляют несомненную герменевтическую ценность для понимания источников данных стихотворных фрагментов, мотивы и образы которых варьируются в его последующих стихотворениях. Отмеченные недостатки исправлены в настоящей публикации, включающей лирические наброски в состав всего массива рукописей Вл. Соловьева, содержащихся в папке «Бог есть всё». Это позволяет отметить, к примеру, что о параллелизме эсхатологических и софийных исканий Соловьева периода лондонской командировки могут свидетельствовать стихотворные наброски на лл. 26–27, согласно З.Г. Минц «связанные с занятиями в Британском музее и поездкой в Египет», – которые

[19] Там же. С. 394. См. также: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / под ред. З.Г. Минц. Л.: Советский писатель, 1974. С. 264. Хотя строфа «И голос тот в ином краю…» является продолжением предыдущих, следует отметить, что ее мотив, вероятно, вошел в другое стихотворение Вл. Соловьева: «У царицы моей есть высокий дворец» (1875–1876 гг.).

[20] Гречишкин С.С. Архив С.А. Полякова // Ежегодник Рукоп. отдела Пушкинского Дома на 1978 г. Л.: Наука, 1980. С. 20–21.

[21] Там же. С. 20.

соседствуют в папке со схемами по Тритемию и «латинской выпиской» из «Прогностики» И. Лихтенберга (л. 24), также сделанной Вл. Соловьевым «в Лондоне, в королевской библиотеке»[22]. Представляется, в частности, что заключительные строфы на Л. 27 отражают связь соловьевских идей о Софии с тринитарной историософией, которую иллюстрирует образ «третьего придела» в заключительном четверостишии. Здесь, согласно комментарию А.П. Козырева, софийное «божество “третьего завета” связано с особым поклонением третьей ипостаси, Св. Духу»[23].

Приведенные выше комментарии могут быть дополнены указанием на перекличку мотивов и образов в черновых набросках на лл. 26 и 26об., а также в стихотворении «В тумане утреннем…» (1884 г.). Ср. образы «забытого храма» в рукописи и «заветного храма» в стихотворении:

В тумане утреннем неверными шагами
Я шел к таинственным и чудным берегам.
Боролася заря с последними звездами,
Еще летали сны – и, схваченная снами,
Душа молилася неведомым богам.

В холодный белый день дорогой одинокой,
Как прежде, я иду в неведомой стране.
Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь и как еще далёко,
Далёко всё, что грезилося мне.

И до полуночи неробкими шагами
Всё буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями,
Меня дождется мой заветный храм[24].

Образный строй черновых набросков *«Ты зажигал свое кадило / У алтаря богов чужих»* перекликается с образом *души, молящейся неведомым бо-*

---

[22] См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьева из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трех разговоров» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 8–10. См. также главу «О параллелизме эсхатологических и софийных исканий Вл. Соловьева» в статье А.Л. Рычкова (см.: Рычков А.Л. Латинский конспект Вл. Соловьева в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 444–446).

[23] См.: Козырев А.П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьева // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX–первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. М., 2018. С. 132.

[24] Соловьев В.С. В тумане утреннем неверными шагами // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / под ред. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 72.

гам в приведенном стихотворении. В строках: «Как прежде, я иду в неведомой стране <…> и как еще далёко, / Далёко всё, что грезилося мне», – раскрывается обращенность Соловьева к пережитым сокровенным/сакральным образам и видениям, а в следующих строфах развивается тема *пути*[25] и подтверждается верность ему героя стихотворения – путника, в итоговой строфе оказывающегося паломником, идущим к заветной цели – «горнему» Храму «под новыми звездами». Таким образом, публикуемые черновики Вл. Соловьева позволяют прочесть стихотворение «В тумане утреннем…» в новом авторском контексте и объясняют символизм его последовательного образного ряда.

Стихотворение «В тумане утреннем…» датируется 1884 годом. Это – важный период в жизни В.С. Соловьева: середина 80-х гг. – время «радостных надежд» и, как отмечает С.М. Соловьев, «высокого расцвета его религиозного дела»[26]. В 1884 г. философ публикует книжку «Религиозные основы жизни»[27]. «Эта книжка в 180 страниц, – пишет племянник Соловьева, характеризуя его личность и творчество, – дает нам ключ к пониманию того духовного состояния, которое наступило у Соловьева на рубеже 1882 – 1883 гг., и подтверждает слова епископа Штроссмайера: “Soloviof anima candida, pia ac vere sancta est”[28]. После блестящих и грозных бурь своей юности Соловьев услышал “глас хлада тонка”[29]: *Вот, веет тонкий хлад, и в тайном дуновенье / Он Бога угадал*[30]»[31]. Так, мотив храма, содержащийся в ранних черновых набросках, повторяется в перефразированном виде в лирике Соловьева 1880-х годов.

---

[25] Как известно, эта тема была впоследствии услышана в стихах Соловьева А. Блоком, положившим её в истоки своего жизнетворчества. Она была названа исследователями «генеральным мифом пути» блоковской поэзии, в связи с чем приведенное сопоставление соловьевских первоисточников, порождающее новые смыслы, представляется актуальным не только для соловьевоведения.

[26] См.: Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. Томск: Изд-во «Водолей», 1996. С. 133.

[27] Второе издание выходит в свет в 1885 г., а третье – в 1897 г. с измененным названием «Духовные основы жизни».

[28] Соловьев – чистая, благочестивая и поистине святая душа (лат.).

[29] «Глас хлада тонка» – выражение славянской Библии из видения Илии в *3 Цар*. 19,12.

[30] Соловьев В.С. В стране морозных вьюг, среди седых туманов // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / под ред. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 69 – 70.

[31] Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. С. 213.

33

Богъ есть все. Все становится богомъ.

Вѣчное единство всего есть Богъ.

Становящееся единство всего есть душа міра

Все есть едино въ Богѣ и отъ Бога. Все становится единымъ чрезъ себя. Единство первоначальное (вѣчное) – Богъ, единство производное – Софія, единство производящее – Логосъ.

Единое во всемъ – Богъ, единое ко всему – Логосъ, все въ единомъ – Софія.

Въ Богѣ свѣтъ скрывается въ себѣ тьму

Въ Логосѣ – тьма выдѣляется изъ свѣта и противуполагается ему, въ Софіи тьма проникается свѣтомъ, свѣтъ преклоняется во тьмѣ (7 цвѣтовъ радуги)

Благо (истина, красота) есть всеединство (гармонія)

Зло (ложь, безобразіе) есть разъединеніе множества. (радуга)

Богъ есть вѣчный міръ. Міръ есть становящійся Богъ.

Все есть цѣлый организмъ.

Богъ есть вѣчная единая суть этого организма, Міръ есть его образующаяся (развивающаяся) форма. Это образованіе (развитіе) предполаг. два нач. ~~ра~~ образующее или развивающее – формальное. – и образуемое, развиваемое (матерія). Матерія есть множество, форма есть единство. Матерія вне формы или множ. вне единства есть Хао, хаосъ, чорта. Тяжесть матерія выведенная въ единство, въ форму, въ идею – есть полное и окончательное отриц. творчества – Софія.

Богъ, человѣкъ, природа
(Логосъ, Софія)

Природа = матерія = земля = женщина.

~~Бытіе~~

ПРИЛОЖЕНИЕ[32]

РУКОПИСЬ ВЛ. СОЛОВЬЕВА «БОГ *ЕСТЬ* ВСЁ. ВСЁ *СТАНОВИТСЯ* БОГОМ» ИЗ АРХИВА РГАЛИ

<Л. 33> Бог есть всё. Всё становится Богом.

Вечное единство всего есть Бог.

Становящееся единство всего есть душа мира.

Всё есть едино в Боге и от Бога. Всё становится единым чрез себя. Единство первоначальное (вечное) – Бог, единство производное – София, единство производящее – Логос. Единое во всём – Бог, единое ко всему <–> Логос, всё в едином – София. В Боге свет скрывает в себе тьму. В Логосе – тьма выделяется из света и противуполагается ему, в Софии тьма проникается светом, свет преломляется во тьме (7 цветов радуги). Благо (истина, красота) есть всеединство (гармония), зло (ложь, безобразие) есть разрозненная множеств<енность> (разлад).

<Л. 33об.> Бог есть вечный мир. Мир есть становящийся Бог.

Всё есть целый организм.

Бог есть вечная единая суть этого организма, мир есть его образующаяся (развивающаяся) форма. Это образование (развитие) предполаг<ает> два нач<ала,> образующее или развивающее – формальн<ое> – и образуемое, развиваемое (материя). Материя есть множественность, форма есть единство. Материя вне формы или множ<ественность> вне единства есть зло, хаос, чортъ[33]. Та же материя<,> вошедшая в единство, в форму, в идею – есть полное и окончательное осущ<ествление> Божества – София.

	Логос	София
Бог	человек	природа

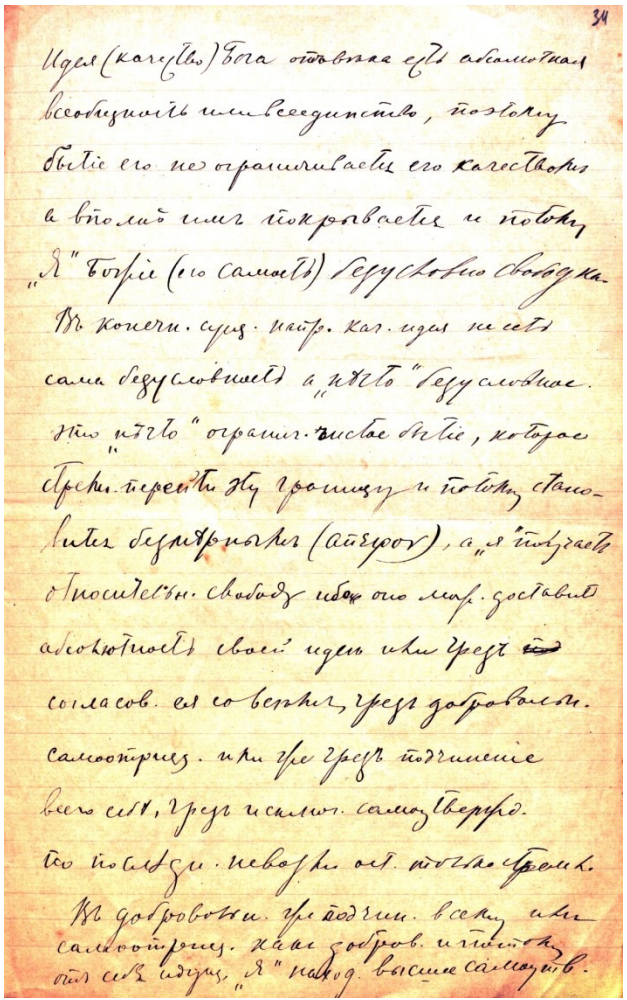
Природа = материя = земля = женщина.

[бытие]

<Л. 34> Идея (качество) Бога от века есть абсолютная всеобщность или всеединство, поэтому бытие его не ограничивается его качеством, а вполне им покрывается <,> и потому «Я» Божие (его Самость) безусловно свободна. В конечн<ом> сущ<естве> напр<отив> кач<ество> <или> идея не есть сама безусловность <,> а «нечто» безусловное. Это «нечто» огранич<ивает> чистое бытие, которое стрем<ится> перейти эту границу и потому становится безмерным (ἄπειρον), а «я» получает относительн<ую> свободу <,> ибо оно мож<ет> доставить абсолютность своей идеи или чрез согласов<ание> ее со всем, чрез добровольн<ое> самоотриц<ание>, или же чрез подчинение всего себе, чрез исключ<ительное> самоутвержд<ение>, но последн<ее> невозм<ожно,> ост<ается> только стремл<ение> […]

[32] РГАЛИ, ф. 446, к. 2, ед. хр. 18, лл. 33–34об. Расшифровка К.Ю. Бурмистрова.

[33] Сохранено авторское написание.

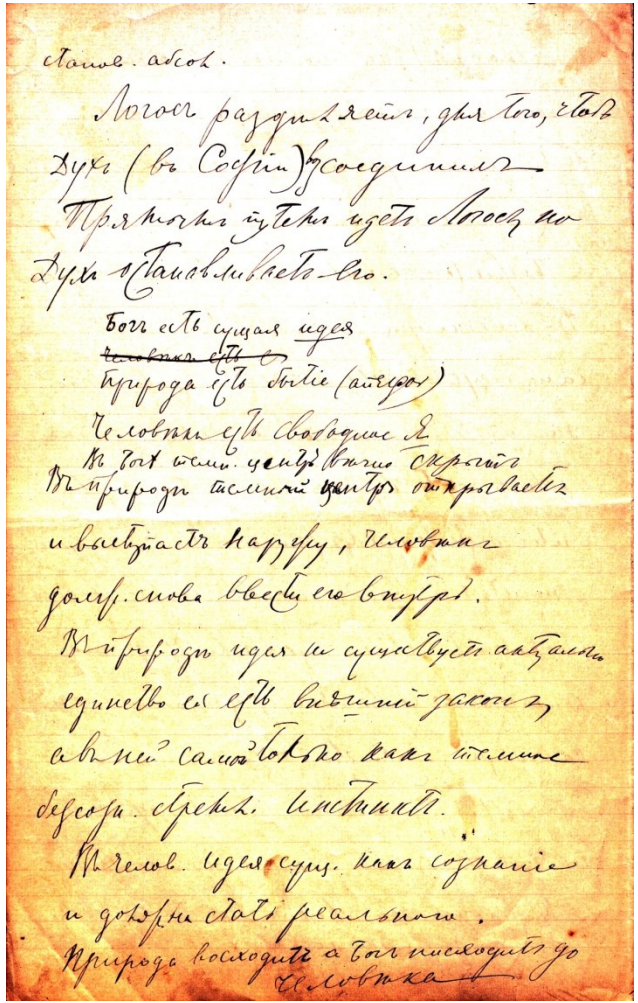


31

Идея (качества) бога отвлеченная есть абсолютная всеобщность или всеединство, поэтому бытие его не ограничивается его качествами и вполне им покрывается и потому „я" бытия (его самость) безусловно свободна.

В конечн. сущ. катег. кач. идеи не есть сама безусловность а „нечто" безусловное. Это „нечто" ограничивает чистое бытие, которое стремится перейти эту границу и потому становится безмерным (апейрон), а „я" получает относительн. свободу, ибо оно мир. доставит абсолютность своей идеи или через согласов. ея со всеми, через добровольн. самоотрица. или же через подчинение всего себя, через исключ. самоутверждения последн. невозможн. ост. только стремл.

В добровольн. пр. подчин. всем или самоотрица. как добров. и тяготит. отъ себя идеи „я" наход. высшее самоутв.



стаив. абсол.

Логос разделяется, для того, чтобы Дух (в Софии) соединился.

Прямыми путями идет Логос к Духу и становится-но.

Бог есть сущая идея
~~человек есть~~
природа есть бытие (апейрон)
Человек есть свободное Я
В нем высш. центр вполне скрыто
В природе высший центр открывается и выветривается наружу, человек должн. снова ввести его внутрь.
В природе идея не существует актально единство ея есть внешний закон, а в ней самой только как высшее бесоср. стремл. инстинкт.
В челов. идея сущ. как сознание и должна стать реальною.
Природа восходит а бог нисходит до человека

В добровольн<ом> же подчин<ении> всему или самоотриц<ании,> как добров<ольном> и постоя<нном>, от себя идущ<ее> «я» наход<ит> высшее самоутв<ерждение,> <Л. 34об.> станов<ящееся> абсол<ютным>[34].

Логос разделяет, для того, чтобы Дух (в Софии) воссоединил.

Прямым путем идет Логос, но Дух останавливает его.

Бог есть сущая идея.

[человек есть е]

Природа есть бытие (ἄπειρον).

Человек есть свободное Я.

В Боге темн<ый> центр вечно скрыт. В природе темный центр открывается и выступает наружу, человек долж<ен> снова ввести его внутрь. В природе идея не существует актуально <,> единство ее суть внешний закон, а в ней самой только как темное бессозн<ательное> стремл<ение,> инстинкт. В челов<еке> идея сущ<ествует> как сознание и должна стать реальной. Природа восходит<,> а Бог нисходит до человека.

Комментарии к рукописи Вл. Соловьева из архива РГАЛИ, ф. 446, к. 2, ед. хр. 18, лл. 33–34об.

Текст воспроизводится по рукописи В.С. Соловьева, хранящейся в РГАЛИ, ф. 446, к. 2, ед. хр. 18, лл. 33–34об. Текст записан на двойном листе бумаги верже, с филигранью Stowford Mills 1877 + большой герб с короной, с горизонтальными линиями ок. 1 см. На бумаге с такими водяными знаками написано несколько фрагментов работ Соловьева, в частности «Вера как основание науки» (РГАЛИ, ф. 446, оп. 2, ед. хр. 13), на листах такого типа присутствуют автоматические записи[35]. Основные темы, общее содержание и терминологические особенности рукописи позволяют датировать ее написание 1878–1881 гг.

Публикуемый текст имеет непосредственное отношение к тем листам публикуемой папки «Бог есть всё», в которых формулируются основные теоретические положения разрабатываемого молодым Соловьевым теософского учения о едином – вечном и становящемся, о Софии и иерархии мироздания, о всеединстве как «вечной потенции, постепенно переходящей в действительность»[36]. В этом фрагменте слышатся не только явные отголоски идей «Софии», но и восходящие к Я. Бёме мотивы, касающиеся «темного центра» в Боге и природе. Это неудивительно, если учесть, сколь значительным было знаком-

[34] Вариант: становления абсолютным? становления абсолютом?

[35] См. примечания в кн.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 713–714, а также: Козырев А.П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьева // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX–первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. М., 2018. С. 154.

[36] См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2001. Т. 3. С. 284.

ство Соловьева с наследием «тевтонского философа», что демонстрируют материалы публикуемой нами папки «Бог есть всё».

Рукописный текст В.С. Соловьева из фондов РГАЛИ совпадает с опубликованным ранее в журнале «Соловьевские исследования» текстом «Бог есть всё. Всё становится Богом» из архива Рукописного отдела ИРЛИ РАН по первоначальному подзаголовку и следующей за ним формуле «становящееся единство всего есть душа мира», которая также присутствует в беловой версии ранее опубликованного текста как «становящееся всеединое есть человек или душа мира»[37]. При этом в первоначальном черновике «Бог есть всё…» из фонда РО ИРЛИ РАН тезис о душе мира как становящемся всеедином отсутствует и появляется в чистовой (беловой) версии новым пунктом (№ 7). Включение этого тезиса в итоговый вариант рукописи из РО ИРЛИ РАН может свидетельствовать не только о дальнейшем становлении концепта «Бог *есть* всё. Всё *становится* Богом» как религиозно-философского кредо[38] у Вл. Соловьева и его развитии в русле гностического софийного мифа об итоговом возвращении души мира – падшей Софии – в Плерому после воссоединения/брака с Христом, но и о том, что появление данного тезиса в рукописи из РГАЛИ как прямое (и необходимое в логике указанного мифа) пояснение утверждения «Всё *становится* Богом» может свидетельствовать о более позднем времени её написания, когда первоначальный концепт был окончательно сформирован и получил должные мифологические основания.

Далее по тексту в рукописи РГАЛИ последовательно раскрывается отсутствующий в опубликованных ранее версиях «Бог есть всё…» тезис «Единство первоначальное (вечное) – Бог, единство производное – София, единство производящее – Логос». Таким образом, по своему содержанию рассматриваемый текст посвящен тем же вопросам, к которым Вл. Соловьев обращается в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878 г.), одна из основных тем которых – двоякое единство сущего: «о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: … первое, или производящее, единство есть … Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества…»[39]. Теме двоякого единства Логоса и Софии посвящены Седьмые чтения, что было обозначено в предварительно опубликованной в «Православном обозрении» программе этих чтений: «Бог как цельное (конкретное) существо, или единое и всё. <…> Христос как слово и мудрость (Логос и София)»[40]. Остальные положения

---

[37] См.: Владимир Соловьев. <Бог есть всё. Всё становится Богом> / подгот. к публ. коммент. А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова // Соловьевские исследования. 2019. № 2 (62). С. 22.

[38] См.: Рычков А.Л. «Бог есть всё. Всё становится Богом»: Религиозно-философское кредо «раннего» Владимира Соловьева и его первые читатели // Литературный факт. 2019. № 3 (13). С. 223–249.

[39] См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Полн.собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 114.

[40] Там же. С. 8.

текста РГАЛИ раскрываются в Первом (проблема соотношения самоутверждения и самоотрицания) и, в особенности, Восьмом и Девятом чтениях.

Таким образом, если опубликованная в журнале «Соловьевские исследования» версия из папки «Бог есть всё», как было показано, не имеет полнотекстовой привязки ни к одному сочинению Соловьева и является самостоятельным текстом[41], то рукопись РГАЛИ вполне соотносима с содержанием «Чтений о Богочеловечестве». В этой связи публикуемый по рукописи РГАЛИ текст «Бог есть всё…» можно рассматривать двояко: как подготовительные материалы к «Чтениям…» либо как тезисную парафразу некоторых ключевых идей Первого, Пятого, Седьмого, Восьмого и Девятого чтений, выделенную Соловьевым в отдельный текст для его размещения в качестве специальной главы в другой работе, которую готовился написать философ. Ко второй версии склоняется А.П. Козырев, который указывает, что подзаголовок «Бог есть всё. Всё становится Богом» также находится в плане не воплощенного Соловьевым проекта обширной работы «Теория всемирной жизни (т. 1) (Основания всеобщей науки)», датированном 28 мая 1881 г.: «продолжение плана нам неизвестно, но до нас дошел один лист (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 33–34об), который является тезисным развитием последнего пункта плана и начинается теми же двумя предложениями»[42]. Не проводя параллелей с другими сочинениями Соловьева, исследователь относит эту публикуемую ныне рукопись РГАЛИ ко времени смещения Вл. Соловьевым «акцента с вселенской религии», т.е. к началу 1880-х гг. Поскольку в период составления (в 1881 г.) опубликованного А.П. Козыревым плана Вл. Соловьев все еще продолжал работу над публикацией «печатной версии» своих «Чтений…», заключение исследователя не противоречит нашим выводам.

Однако тезис о Софии и Логосе как производном и производящем единствах появляется уже в «Философских началах цельного знания» (1877 г.)[43] и получает в «Чтениях…» своё развитие. В этой связи необходимо отметить, что свои основания имеет и другая версия: о написании Соловьевым обсуждаемого текста из РГАЛИ в качестве одного из подготовительных материалов к «Чтениям…» в начале 1878 г., несмотря на то, что публикуемая рукопись РГАЛИ не имеет дословных совпадений с печатной версией «Чтений о Богочеловечестве».

Известно, что по цензурным, а в большей степени и самоцензурным соображениям в процессе затянувшейся на несколько лет публикации отдельных лекций «Чтений…» Вл. Соловьев изменил их первоначальное содержание, которое в ряде случаев не совпадает с объявленной докладчиком в 1878 г. в

[41] См.: Рычков А.Л. Папка рукописей «раннего» Владимира Соловьева «Бог есть всё»: опыт публикации и комментариев // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 2 (62). С. 6–18.

[42] См.: Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 16–17.

[43] См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 264, 286–287 и др.

«Православном обозрении» программой и сохранившимися свидетельствами слушателей этих лекций[44]. Несомненно, Вл. Соловьев хорошо понимал опасности, грозившие ему в связи с отходом от современной церковной доктрины. После завершения Шестой лекции и отсылки в редакцию «Православного обозрения» рукописей предшествующих лекций он писал редактору журнала прот. П.А. Преображенскому (10.03.1878): «Если не сожгут меня за ересь, в первых числах апреля увидимся»[45]. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что незадолго до этого именно прот. Преображенский перевел и издал классическое сочинение «Против ересей» Иринея Лионского (130–202)[46], резко полемическое по отношению к гностикам и их учению о Софии, причем это издание было рекомендовано Министерством просвещения в качестве внеклассного чтения для учебных заведений Российской Империи. П.А. Преображенский хорошо разбирался в гностических коннотациях софийной мифологии и мог выступить достойным оппонентом Вл. Соловьева при обсуждении его лекций. В том числе и по этой причине рукописи первых «Чтений» вызвали замечания Преображенского, а посылаемые в журнал тексты последующих «Чтений» претерпели существенные изменения по сравнению с первоначальными лекциями. В письме от 27 октября 1878 г. Соловьев прямо пишет П.А. Преображенскому, что изменять текст «Чтений…» не считает возможным, пока не посоветуется с коллегами и великим князем К.Н. Романовым. Однако известно, что ряд обсуждавшихся на «Чтениях» вопросов был переработан Соловьевым для публикации[47], а кое-что было исключено из итогового текста. Так, например, в печатной версии последнего, «Двенадцатого чтения» – «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества» – тема Царства Духа Святого отсутствует. В письме к П.А. Преображенскому (от апр. – сент. 1881 г.) Вл. Соловьев подчеркивал: «Того, что я читал три года тому назад о “последних вещах”, я решил совсем не касаться, ибо это завело бы слишком далеко»[48]. То же касается и более ранних лекций. Так, известно, что Соловьев в пятой лекции «Чтений» подробно остановился на рассмотрении формулы «Бог есть всё» в попытке отгородить её от пантеистической трактовки «всё есть Бог» и утверждал: «…на вопрос: что есть Бог? – остается единственно возможный, уже данный нами ответ: Бог есть всё как единое, составляющее сущность Божию, и бытие Божие есть проявление этой сущности, или содержания»[49]. Однако в опубликованном тексте Соловьев отказывается от развернутой полеми-

---

[44] См. об этом, напр.: Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (Заметки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьева) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 72.

[45] См.: Соловьев Вл. Письма. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. С. 232.

[46] Ириней Лионский. Пять книг против ересей / пер. П. Преображенского. М., 1868.

[47] Известно, что опубликованная версия «Чтений о Богочеловечестве» с «Пятого чтения» частично дословно перекликается с «Лекциями по истории философии» 1880–1881 гг.

[48] См.: Соловьев Вл. Письма. Т. 4. С. 233.

[49] См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 383

ки с пантеизмом и противопоставления формул «Бог есть всё» и «всё есть Бог» как истинной и неистинной[50], сокращая и «причесывая» свою аргументацию. То же и, вероятно, в большей степени можно отнести и к соловьевской софиологии, развернуто представленной в рукописи РГАЛИ «Бог есть всё…», но сокрытой и сокращенной в опубликованной версии «Чтений…» до такой степени, что само имя Софии упоминается до непосредственно заявленной в «Седьмых чтениях» темы «Логос и София» только в связи с Константинопольским собором.

Поскольку черновики «Чтений о Богочеловечестве» были изданы в «Полном собрании сочинений и писем» В.С. Соловьева фрагментарно, в сокращенном виде[51], на сегодняшний день мы не в состоянии документированно отдать предпочтение одной из версий датировки публикуемой рукописи.

Подробное рассмотрение различных версий датировки призвано проиллюстрировать обозначенную в письме «От редакции журнала “Соловьевские исследования” издателям, исследователям и хранителям наследия В.С. Соловьева» проблему неполноты издания наследия Вл. Соловьева в «Полном собрании сочинений и писем». Настоящие комментарии подтверждают справедливость заключения Н.В. Котрелева, приведенного в указанном письме. Действительно, следует признать, что в настоящее время фрагментарность опубликованной базы соловьевских первоисточников ведет к тому, что выводы ее исследователей «основаны на неполном ... знании соловьевских текстов. То есть, по большому счету, они недостоверны»[52]. В завершение проекта журнала «Соловьевские исследования» по подготовке публикации материалов из папки рукописей Вл. Соловьева «Бог есть всё…» РО ИРЛИ РАН с комментариями участники проекта выражают надежду, что наша инициатива будет поддержана и другими исследователями наследия Вл. Соловьева.

[50] См. об этом: Борисова И.В. Примечания. С. 762, 767–768.

[51] См.: Соловьев В.С. <Чтения о Богочеловечестве. Черновики> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 291–294.

[52] См.: Максимов М.В., Котрелев Н.В. Интервью с Николаем Всеволодовичем Котрелевым // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1 (29). С. 82, 84–85.

УДК 11 (09)
ББК 87.3(2)522:87.3(0)44

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: МЕТАФИЗИКА И БОГОСЛОВИЕ ЛЮБВИ[1]

Статья первая

М.В. МАКСИМОВ
Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Представлен сопоставительный анализ философских) оснований учений о любви прп. Максима Исповедника и Владимира Соловьева с использованием принципов источниковедческого анализа, философской компаративистики, историко-генетического метода. Указывается на актуальность темы исследования, обусловленную отсутствием специальных работ, посвященных рецепции учения о любви Максима Исповедника в творчестве Владимира Соловьева. Дан анализ степени изученности проблемы в исследованиях В.В. Вышеславцева, К.В. Мочульского, Г.В. Флоровского, А.Ф. Лосева, С.С. Аверинцева, В.М. Лурье, И.Б. Беневича, А.И. Сидорова. В центре внимания находятся также сочинения зарубежных авторов – Х.У. фон Бальтазара, М.-Ж. Гийю, Д.Д. Корнблатт, Р.Ф. Густафсона, Е.В. Борисовой, Ж.-К. Ларше, Ц. Ангелова, Дж. Саттона, Я. Красицки, О. Смита, в которых дается указание на преемственную связь учений Максима Исповедника и Владимира Соловьева. Рассматриваются основные источники, раскрывающие содержание концепций любви Максима Исповедника и Владимира Соловьева. Характеризуются круг чтения русского философа, степень его знакомства с наследием прп. Максима и оценка Соловьевым его места и роли в святоотеческом наследии. Указывается на преимущественное внимание современных исследователей к гносеологическому и этическому аспектам рассмотрения темы любви в сочинениях византийского мыслителя. Отмечается важность изучения онтологических оснований концепций любви Максима Исповедника и Владимира Соловьева.

Ключевые слова: *святоотеческое наследие Максима Исповедника, рецепция богословских идей, учение о любви Максима Исповедника, философия любви Владимира Соловьева, философская компаративистика*

VLADIMIR SOLOVIEV AND MAXIMUS THE CONFESSOR: METAPHYSICS AND THEOLOGY OF LOVE

Article One

M.V. MAKSIMOV
Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin
No. 34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

[1] Статья написана на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Владимир Соловьев: метафизика любви» (г. Краков, Польша, 2–5 июня 2019 г.).

A comparative analysis of the philosophical foundations of the teachings on love by Maximus the Confessor and Vladimir Solovyov is presented utilizing the principles of source analysis, comparative philosophical study, and the historico-genetic method. The case is made for the relevance of this research topic, due to the lack of special studies on the reception of Maximus the Confessor's doctrine of the love in the works of Vladimir Solovyov. An analysis is given of the extent to which V.V. Vysheslavtseva, K.V. Mochulsky, G.V. Florovsky, A.F. Loseva, S.S. Averintseva, V.M. Lurie, I.B. Benevich, A.I. Sidorova knew of the the problem. The focus is also on the works of foreign authors - H.U. von Balthazar, M.-J. Guillau, D.D. Kornblatt, R.F. Gustafson, E.V. Borisova, J.-K. Larcher, Ts. Angelova, J. Sutton, J. Krasicki, O. Smith – which show a genetic affinity between the teachings of Maximus the Confessor and Vladimir Solovyov. This article also takes up the main sources that reveal the content of the concepts of love in Maximus the Confessor and Vladimir Solovyov. Also taken up here is the extent of the Russian philosopher's acquaintance with the works and heritage of St. Maximus and Solovyov's assessment of his place and role in the patristic heritage. We find the focus of attention of modern scholars to be on the epistemological and ethical aspects of love as found in the works of the Byzantine thinker. This article also notes the particular importance of studying the ontological foundations of the concepts of love that are found in Maximus the Confessor and Vladimir Solovyov.

Keywords: *patristic heritage of Maximus the Confessor, reception of theological ideas, doctrine of love in Maximus the Confessor, Vladimir Solovyov's philosophy of love, comparative philosophical studies*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.031-046

Светлой памяти
Алексея Ивановича Сидорова

Вводные замечания

Тема христианской любви является центральной в учениях двух выдающихся мыслителей – византийского богослова Максима Исповедника (580–662) и русского философа Владимира Сергеевича Соловьева. Интерес к их концепциям обусловлен стремлением уяснить возможное влияние воззрений Максима Исповедника на философию любви Вл. Соловьева. Сразу же отметим, что тема практически не изучена: в обширной литературе, посвященной и Максиму Исповеднику, и Владимиру Соловьеву, мы не обнаружили специальных исследований, посвященных рецепции концепции любви византийского богослова в наследии русского философа. Большая часть соловьевоведов вообще умалчивает возможное наличие связи этих мыслителей. Однако встречаются два рода указаний относительно их имен: во-первых, ссылки на глубокое знакомство Вл. Соловьева с наследием Исповедника, во-вторых, отрицание воздействия идей святого на философские воззрения Вл. Соловьева.

Приведем лишь некоторые примеры. На историко-философскую преемственность идей Соловьева и Максима Исповедника указал Б.П. Вышеславцев в докладе «Владимир Соловьев и Платон», прочитанном на Публичном заседании Религиозно-философской академии 1 ноября 1925 г., посвященном памяти Владимира Соловьева: «Вслед за виднейшими восточными отцами Церкви, вслед за Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, Соловьев вступает на путь Платонизма» [1, с. 221]. Перекличку идей Соловьева и Максима

Исповедника отмечает К.В. Мочульский в работе «Владимир Соловьев: Жизнь и учение», опубликованной в 1936 г. Вл. Соловьев, пишет автор, «черпает из богословия отцов церкви (особенно Максима Исповедника…»[2]. И в другом месте Мочульский утверждает, что Соловьев «вдохновляется учением Восточных отцов Церкви: Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Максима Исповедника»[3].

На интерес В.С. Соловьева к трудам Максима Исповедника указывает А.Ф. Лосев в работе «Владимир Соловьев и его время» (1990 г.). В разделе, посвященном разбору статьи Соловьева «Понятие о Боге», а также в параграфе «Вл. Соловьев и патристика» Лосев подчеркивает, что Соловьев относит Максима Исповедника к «главнейшим византийским писателям и мистикам»[4]. О «поразительных параллелях» между идеями и концепциями Максима Исповедника и Владимира Соловьева пишет С.С. Аверинцев в статье «”Наша философия” (восточная патристика IV–XI вв.)»[5].

Современный исследователь творчества Максима Исповедника Г.И. Беневич, рассматривая историю восприятия идей преподобного на Руси и в России, отмечает, что «в конце девятнадцатого века имя прп. Максима и его наследие было открыто более широкой аудитории … двумя влиятельными фигурами в русской культуре. Известный русский религиозный философ Владимир Соловьев написал несколько статей для Энциклопедического Словаря Брокгауза и Ефрона, включая статью “Максим Исповедник” (1896 г.), где он подчеркнул выдающееся место прп. Максима в истории христианской мысли и, в особенности, в христианской философии. Он назвал его “самым сильным, после Оригена, философским умом на христианском Востоке” (Бриллиантов цитирует эти слова в своей книге о месте кончины прп. Максима). <…> После Соловьева имя прп. Максима вошло в русскую религиозную философию» [5].

Перекличку идей Максима Исповедника и Владимира Соловьева отмечают некоторые современные зарубежные авторы. Известный швейцарский теолог Ганс Урс фон Бальтазар в книге, посвященной исследованию богословских направлений, останавливаясь на общей характеристике трудов Соловьева, отметил, что «истинной отправной точкой Соловьева в христианском прошлом является греческая святоотеческая мысль до раскола, особенно в ее окончательном виде в творчестве Максима Исповедника»[6]. На Западе широко известен небольшой, но важный текст католического теолога М.-Ж. Ле Гийю, посвященный ре-

---

[2] См.: Мочульский К. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Paris: YMCA-press, 1951. С. 119 [2].

[3] Там же. С. 162.

[4] См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 168 [3].

[5] См.: Аверинцев С.С. «Наша философия» (восточная патристика IV–XI вв.) // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. СОФИЯ-ЛОГОС. СЛОВАРЬ / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Київ: Дух і літера, 2006. С. 610–639 [4].

[6] См.: Balthasar Hans Urs von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetic. Vol. 3. Studies in Theo-logical Lay Styles. Edinburgh: T&T Clark & San Francisco: Ignatius Press, 1986. С. 287 [6].

цепции наследия Максима Исповедника в творчестве Владимира Соловьева[7]. Автор, основываясь на изучении философско-богословских сочинений русского мыслителя и его статей, посвященных Максиму Исповеднику, приходит к убеждению, что «великий русский философ и богослов перевоплотил в наше время самые блестящие интуиции Максима Исповедника» и «вырвал свою мысль из миражей гностической теософии, унаследованной от немецкого идеализма»[8]. Важность этой мысли М.-Ж. Ле Гийю обусловлена тем, что святоотеческое наследие как источник идей Соловьева в России изучено весьма слабо, в сравнении с платонизмом, гностицизмом, герметической традицией и немецкой философией. Отметим также, что М.-Ж. Ле Гийю одним из первых указал на то, что само понятие «*Богочеловечество*» заимствовано Соловьевым у прп. Максима. Но следует отметить, что еще ранее, в 1959 г. П.Н. Евдокимов, богослов «парижской» школы русской эмиграции, в книге *L'Orthodoxie* («Православие»[9]) указывает на использование Максимом Исповедником выражения «"богочеловеческая энергия" во Христе» (Ambigua, P.G. 91, 1056 BC)[10].

Американская исследовательница русской мысли Джудит Корнблатт, называя Максима Исповедника «богословским наставником»[11] Владимира Соловьева, обстоятельно анализирует истоки и аспекты учения Соловьева о Софии Премудрости Божией[12]. Болгарский исследователь Цветелин Ангелов пишет о том, что любовь у Соловьева – «это сила, которая осуществляет всеединство, а ее высший идеал – любовь Бога. Это его [т.е. Соловьева. – М.М.] мнение коррелирует с взглядом, высказанным Святым Максимом Исповедником о задачах, поставленных перед человеком в качестве посредника между Богом и миром» [11, с. 115–116].

Специальное исследование сотериологического учения Соловьева и его сопоставление с учением о спасении Максима Исповедника принадлежит Р. Густафсону[13]. По мнению автора, русский философ продолжает традицию, идущую от Оригена, Каппадокийцев, псевдо-Дионисия и Максима Исповедника. Густафсон указывает на близость учений о христианской любви Максима Исповедника и Соловьева, поскольку и тот и другой осмысливают любовь в онтологическом аспекте и видят в ней необходимое условие спасения, понимаемого как

---

[7] Guillou M.-J. De Maxime le Confesseur à Vladimir Soloviev, [Preface] // Garrigues, Juan Miguel. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme, Paris, Beauchesne, 1976. P. 7–22 [7].

[8] Там же. P. 9.

[9] См.: Евдокимов П.Н. Православие / пер. с фр. (Сер. Современное богословие). М.: Изд-во ББИ, 2012. 500 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Evdokimov/pravoslavie-evdokimov/2#note430_return [8].

[10] Там же.

[11] См.: Kornblatt J.D. Soloviev on Salvation. The Story of the «Short Story of the Antichrist» // Russian Religious Thought / ed. by J.D. Kornblatt and Richard F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. P. 68–69 [9].

[12] См.: Kornblatt, Judith Deutsch. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 320 p. [10].

[13] См.: Gustafson Richard F. Soloviev's Doctrine of Salvation // *Russian Religious Thought*, edited by J.D. Kornblatt and R.F. Gustafson. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996. P. 31–48 [12].

обожествление человечества. На онтологическом аспекте рассмотрения христианский любви Максимом Исповедником настаивает и упоминавшийся нами выше православный богослов П.Н. Евдокимов, который считает, что богословие любви Максима онтологично, оно является онтологией обожения[14]. «Любовь Божия и любовь человеческая, – пишет Евдокимов, – являются двумя сторонами одной всеобщей любви», нацеленной на внутреннее преобразование мира, на восстановление «целостности, разбитой грехом на мелкие куски»[15].

Известный британский исследователь философии Соловьева Джонатан Саттон (Jonathan Sutton) указывает на то, что Владимир Соловьев прекрасно знал учение Максима Исповедника, «часто цитировал Григория Нисского, Григория Назианзина, Максима Исповедника и других»[16]. Современный польский автор Ян Красицки в монографии «Бог, человек и зло» (2009 г.), исследуя истоки учения Соловьева о Софии, указывает, что «глубочайший генезис теологического учения о Софии восходит к традиции Отцов Восточной (Византийской) Церкви, в частности к святому Максиму Исповеднику» [14, с. 79]. О влиянии византийского мыслителя на восточнохристианское богословие, включая учение В.С. Соловьева, пишет П. Блоуэр[17]. На интерес Соловьева к взглядам и деятельности Максима Исповедника указывает Манон де Куртен[18]. Сопоставляя двух мыслителей, британский автор Оливер Смит (Oliver Smith) в монографии *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter* («Владимир Соловьев и одухотворение материи») (2011 г.) выделил характерную черту, присущую Максиму Исповеднику и Владимиру Соловьеву, – веру в осуществимость идеала, убежденность в необходимости единства мысли и действия, ибо, по прп. Максиму, как указывает О. Смит, «богословие без действия – это богословие демонов»[19], а у Соловьева в сочинении «Духовные основы жизни» (1882–1884 гг.) и «вера без дел мертва»[20].

Значительный интерес представляет диссертация Елены Борисовой («Принципы доктринальной целостности и изменчивости у Максима Исповедника (580–662)» (Yelena V. Borisova «Principles of Doctrinal Continuity and Change in Maximus the Confessor (580–662)»)[21], защищенной в Baylor University (Бэйлорский университет, США) в 2014 г. Одна из глав диссертации посвящена

---

[14] См.: Евдокимов П.Н. Указ. соч.

[15] Там же.

[16] См.: Саттон Джонатан. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению. Київ: Дух і Літера, 2008. С. 177 [13].

[17] Blowers Paul M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Christian Theology in Context. Oxford: Oxford University Press, 2016. 284 p. [15].

[18] См.: Manon de Courten. History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and His Social Commitment. Bern: Peter Lang, 2004. P. 113–116 [16].

[19] См.: Borisova Yelena V. Principles of Doctrinal Continuity and Change in Maximus the Confessor (580–662)/ Diss. PhD. Baylor University, ProQuest Dissertations Publishing, 2014. P. 105 [17].

[20] См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, б/д. С. 316[18].

[21] См.: Borisova, Yelena V. Principles of Doctrinal Continuity and Change in Maximus the Confessor (580 – 662)/ Diss. PhD. Baylor University, ProQuest Dissertations Publishing, 2014. 335 p. [19].

сопоставлению воззрений Вл. Соловьева и Максима Исповедника на проблему догматического развития как богочеловеческого действия и вопросам соловьевской методологии усвоения патристических источников.

Авторов, отрицающих идейную связь и преемственность учений Максима Исповедника и Вл. Соловьева, значительно меньше, но все-таки в научной литературе еще встречаются, на наш взгляд, бездоказательные утверждения, что сопоставление учений прп. Максима Исповедника и В.С. Соловьева якобы «позволяет сделать вывод об отсутствии какой-либо аналогии между ними»[22]. Есть и более суровые упреки Соловьеву, воспитанному якобы исключительно «на германской философии», что обусловило его «ложное пониманием богочеловечества»[23].

Такова в общих чертах ситуация с исследованием темы «Владимир Соловьев и Максим Исповедник» в современной гуманитарной литературе. «Корреляция», «параллели», «созвучия», «вдохновение идеями» – так определяют упомянутые авторы связь учений Владимира Соловьева и Максима Исповедника. Действительно, указанную проблему следует рассматривать не в плане непосредственного влияния, заимствования неких идей, а в плане явного или имплицитного присутствия учения Максима Исповедника о любви в концепции Соловьева, что можно было бы охарактеризовать как преемственность по отношению к традиции. Такой подход, на наш взгляд, позволяет выявить определенное присутствие идей византийского богослова в учении русского мыслителя. В связи с этим представляется важным вопрос о месте трудов Максима Исповедника в круге чтения В.С. Соловьева.

Что читал или мог читать Вл. Соловьев у Максима Исповедника?

Важно понять, какие сочинения византийского богослова и философа читал или мог читать В.С. Соловьев. Учитывая прекрасное знание Соловьевым древних языков, его широчайшую историко-философскую эрудицию, можно предположить, что ему были доступны многие сочинения Максима Исповедника[24]. Как известно, Соловьев был командирован для изучения в Британском музее памятников не только индийской, гностической, но и средневековой фи-

---

[22] См.: Полетаева Т.А. Личный мистический опыт В. Соловьева в контексте его софиологии и учения о внутреннем опыте // Софиология и неопатристический синтез. Богословские итоги философского развития: сб. статей // «ПСТГУ», 2013. С. 11–18. URL: https://iknigi.net/avtor-sbornik-statey/87480-sofiologiya-i-neopatristicheskiy-sintez-bogoslovskie-itogi-filosofskogo-razvitiya-sbornik-statey/read/page-1.html

[23] См.: Помазанский М. Догмат Халкидонского Собора и его истолкование в религиозной философии Вл.С. Соловьева и его школы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/dogmat-halkidonskogo-sobora-i-ego-istolkovanie-v-religioznoj-filosofii-vl-s-soloveva-i-ego-shkoly/

[24] Наиболее полное издание сочинений Максима Исповедника часто находилось в общедоступном фонде словарей и энциклопедий крупных библиотек Российской Империи. См.: Maximi Confessoris Opera omnia // Patrologia graeca. Vol. 90–91 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1850 [Греч. текст / под ред/ Ф. Комбефиса и Ф. Олера] [20].

лософии. Г.И. Беневич в упоминавшемся выше очерке истории восприятия наследия Максима Исповедника на Руси и в России указывает на целый ряд изданий и переводов его сочинений, характеризует также историю их изучения в Духовных академиях России[25]. Как отмечает известный патролог и переводчик А.И. Сидоров, творения Максима Исповедника, «издавна читающиеся на Руси, приобрели особую известность в XIX в. благодаря изданиям Оптиной пустыни[26] и “Добротолюбию” св. Феофана Затворника»[27]. Можно также предположить, что Соловьев имел возможность знакомиться с ними будучи слушателем Московской Духовной Академии.

Вполне мог знать Соловьев и современные ему исследования наследия Максима Исповедника, например монографию 1888 г. Ивана Андреевича Орлова, магистра, выпускника Санкт-Петербургской Духовной Академии, сотрудника «Церковного Вестника», посвященную прп. Максиму Исповеднику[28].

Неслучайно именно В.С. Соловьев пишет для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона статью, посвященную Максиму Исповеднику[29], в которой его главными сочинениями называет «Недоуменные вопросы к Фалассию о Св. Писании», «Спор с Пирром», «Главы о любви», «Диалоги о св. Троице», «Мистагогия». Здесь же указывается Полное собрание сочинений Максима, изданное Комбефисом[30] и перепечатанное у Миня (XC и XCI тт. «Patrol.

---

[25] См., например: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование. СПб.: тип. Ф. Елеонского и К°,1888. 208 с. [21].

[26] Преподобный Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню и Слово постническое. М., 1853 (на славян, яз.). Об изданиях святоотеческой литературы в Оптиной пустыни см.: Фудель С.И. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Fudel/optinskoe-izdanie-asketicheskoj-literatury-i-semejstvo-kireevskih/. Ссылаясь на сочинение Н.С. Арсеньева «Учение И. Киреевского о познании Истины» (Варшава, 1936. С. 6), Фудель пишет: «По данным Н. Арсеньева, в Москве были изданы под непосредственным наблюдением и в значительной степени на средства Киреевских следующие книги: в 1849 году – Сборник, составленный старцем Паисием из отцов аскетов и мистиков, в 1851 – «Лествица» Иоанна Лествичника, в 1852 – творения Варсонофия Великого, в 1853 – Максима Исповедника, в 1854 – Исаака Сирина, в 1856 – аввы Дорофея. (В этом году Киреевский умер.) После этого понятно, почему портрет Киреевского (в гробу) висел в приемной старца Макария вместе с портретами Иоанна Сезеновского, Илариона Троекуровского, Серафима Саровского, Георгия Задонского, двух Филаретов – Московского и Киевского – и других лиц, подвижников Русской Церкви XIX века» (см.: Фудель С.И. Славянофильство и Церковь // Фудель С.И. Собрание сочинений: d 3 т. Т. 3: Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви / сост., подгот. текста и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной. М.: Русский путь, 2005. С. 199 (всего страниц в статье: 178–239).

[27] См.: Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М.: Мартис, 1993. С. 73 [22].

[28] См.: Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. 208 с.

[29] См.: Соловьев В.С. Соловьев В.С. Максим Исповедник // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. XII. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 598–599 [23].

[30] Франциск Комбефис (1605–1679) – французский доминиканец, один из наиболее видных членов учёной корпорации, издававшей в подлиннике и переводе греческие первоисточники визан-

curs. compl.», series graeca)[31]. В Библиотеке Московской Духовной академии Соловьев мог читать «Главы о любви»[32] (издания 1817, 1819, 1839, 1845, 1863 гг.), «Толкование на молитву “Отче наш”»[33] Максима Исповедника.

В.С. Соловьев о Максиме Исповеднике и его сочинениях

Можно с уверенностью утверждать, что Соловьев был прекрасно знаком с сочинениями Максима Исповедника, о чем свидетельствует его статья в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, посвященная святому. В этой статье В.С. Соловьев так характеризует Исповедника: «Максим Исповедник – знаменитый деятель и учитель церковный (582–662), самый сильный, после Оригена, философский ум на христианском Востоке, глубокий знаток Платона, Аристотеля и неоплатоников» [23, с. 598]. К учению преподобного Соловьев обращается по разным поводам в статьях «Гностицизм»[34], «Валентин и Валентиниане»[35], написанных после 1891 г. Философ называет имя Максима Исповедника в сочинениях «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)» (1897 г.), «О духовной власти в России» (1881 г.), характеризуя состояние духовной науки в России, в работе «Великий спор и христианская политика» (1883 г.) в связи с анализом ереси монофелитства и ее обличением Максимом Исповедником, а также в Приложении к сочинению «История и будущность теократии» в связи с признанием преподобным авторитета Римского престола[36].

Примечательно, что Соловьев редко цитирует сочинения Максима. На это обращал внимание еще А.Ф. Лосев в работе «Владимир Соловьев и его время» (1990 г.). В параграфе «Вл. Соловьев и патристика» он пишет: «Конечно, Вл. Соловьев … мог бы цитировать и Дионисия Ареопагита, и Максима

тийской и иной древней истории. В 1675 году издал сочинения Максима Исповедника в двух томах с латинским переводом. Когда Комбефис умер, был готов третий том сочинений Максима Исповедника.

[31] Patrologiæ cursus completus [Series Græca]: omnium ss. patrum, doctorum, scriptorumque ecclasiasticorum sive Latinorum sive Græcorum by Migne, J.-P. (Jacques-Paul), 1800–1875.

[32] Максим Исповедник (582–662), прп. О любви. 5-е изд. М., 1863. 128 с.; Максим Исповедник (582–662), прп. О любви: В четырех сотнях. 4-е изд., репр. М.: Синод. тип., 1845. 77 с.; Максим Исповедник (582–662), прп. О любви. 4-е изд. М., 1845. 149 с.; Максим Исповедник (582–662), прп. О любви. 3-е изд. М.: Синод. тип., 1839. 149 с.; Максим Исповедник (582–662), прп. О любви. СПб., 1819. 228 с.; Максим Исповедник (582–662), прп. О любви. Четыре сотницы. СПб., 1817. 275 с. (см.: Электронный каталог Библиотеки Московской Духовной Академии. http://libmda.ru/request).

[33] Максим Исповедник (582 – 662), прп. Толкование на молитву «Отче наш» и его же Слово постническое по вопросу и ответу / Максим Исповедник, прп. М., 1853. 108 с. (см.: Электронный каталог Библиотеки Московской Духовной Академии: http://libmda.ru/request).

[34] Соловьев В.С. Гностицизм // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. X. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 323–328.

[35] Соловьев В.С. Валентин и Валентиниане // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. X. С. 285–290.

[36] Соловьев В.С. История и будущность теократии. Приложение // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. IV. С. 635.

Исповедника … Но Вл. Соловьев был интеллектуалистическим мистиком, который не нуждался для себя ни в каких посторонних источниках, который мыслил вполне самостоятельно, и никакая патристика ничего не дала бы для него существенного» [3, с. 169]. Впрочем, это лишь предположение Алексея Федоровича. И Шеллинга, и Канта, и Гегеля, и Шопенгауэра Соловьев также почти не цитировал. Тем не менее Максим Исповедник – «единственный в то время значительный философ во всем христианском мире»[37], как пишет Соловьев, не мог ему не импонировать.

Есть некое сходство жизненных устоев и взаимоотношений с миром у русского философа и византийского богослова. Современный исследователь творчества Максима Исповедника Г.И. Беневич отмечает «открытость Максима ко всему глубокому и ценному, что можно было найти вне мейнстрима православной традиции, умение воспринять эти ценности и работать с ними без ущерба для православия, а, напротив, обогащая его». Эта черта, отмечает автор, «среди прочих, импонирует нам в Максиме сегодня»[38] [24]. Не могла не импонировать она и Владимиру Соловьеву, также открытому интеллектуальной культуре разных исторических эпох и народов. Не мог он не сосредоточиться и на такой важнейшей теме творений преподобного, как тема любви.

Несколько сочинений Максима Исповедника специально посвящены этой теме. Помимо уже упоминавшихся «Глав о любви»[39], назовем «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви»[40]. Важное место тема любви занимает и в «Диспуте с Пирром»[41]. Но круг сочинений, в которых сформулированы важнейшие богословские и метафизические идеи, имеющие существенное значение для понимания концепции любви Максима Исповедника, значительно шире[42].

Так же мы можем сказать и о сочинениях Соловьева: тема любви для него – всеохватывающая, поэтому и при ее рассмотрении невозможно ограничиться такими работами, как «Смысл любви» (1892–1893 гг.), «Любовь» (1896 г.), «Жизненная драма Платона» (1898 г.). Важны и трактат «София» (1875–1876 гг.), и «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1881 гг.), и «Оправдание

---

[37] См.: 24. Беневич Г.И. Максим Исповедник и неудобное богословие URL: http://www.ostrova.org/meteo/maksim-ispovednik/ [24].

[38] См.: Соловьев В.С. Соловьев В.С. Максим Исповедник // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. XII. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 598–599

[39] См.: Максим Исповедник. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 96–145 [25].

[40] См.: Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. С. 146–153 [26].

[41] См.: Максим Исповедник. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. 528 с. [27].

[42] См.: Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004. 912 с. (Библиография Максима Исповедника: с. 242–256 (сост. А. Г. Дунаев)).

добра» (1897)[43]. Соловьев обращался к теме любви в своих сочинениях на протяжении всей жизни.

Тема любви в учении Максима Исповедника

Главнейшие произведения, в которых изложены взгляды Максима Исповедника на феномен христианской любви, как мы уже отметили, это «Главы о любви», «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви», «Слово о подвижнической жизни».

В композиционном построении «Глав о любви» заключена важная числовая символика: четыре главы – сотницы – сочинения Максима указывают на число Евангелий, а сто – это священное число, единица (монада) соотносимая с Богом.

Как отмечает Сидоров, «Главы о любви» «принадлежат к нравственно-аскетическим сочинениям, и аскетическое богословие преподобного здесь находит свое наиболее полное выражение. Из всех творений его это – самое популярное. Признательность читателей оно снискало себе уже в средние века: “Главы о любви” активно читались и переписывались в самой Византии, став классическим трудом аскетической письменности, а также на Западе, где они стали известны благодаря переводу на латинский язык монаха Цербана (первая половина XII в.). Переведено оно и на все основные современные западные языки» [22, с. 63]. А.И. Соболевский полагает, что благодаря именно этому произведению имя преподобного становится известным на Руси[44].

Существует несколько переводов «Глав о любви» на русский язык: перевод Феофана Затворника в «Добротолюбии» и новый перевод, осуществленный А.И. Сидоровым (в двухтомнике творений Максима Исповедника).

Следующее важное для нашей темы сочинение – «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви». Многими исследователями оно оценивается как один из самых лучших шедевров святоотеческой аскетической литературы. Опираясь на него, французский исследователь Ирене-Анри Далмэ (Irénée-Henri Dalmais) назвал Максима Исповедника «учителем любви»[45]. Впервые в русском переводе

---

[43] Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. VII. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1966. С. 3–60; Соловьев В.С. Любовь // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. С.-Петербург, 1896. Т. XVIII. С. 216–217; Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. IX. С. 194–241; Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. II. 1875–1877. М.: Наука, 2000. С. 9–161; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–68; Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. VIII. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. V–XXXIX, 1–516.

[44] См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1903. С. 17, 310.

[45] См.: DalmaisI.H. SaintMaximeleConfesseur. Docteur de la Charité // La vie Spirituelle. 1948. N. 79. P. 294–303 [28].

«Послание к Иоанну Кубикуларию о любви» (переводчик – А.И. Сидоров) опубликовано в двухтомнике творений Максима Исповедника (М.: Мартис, 1993).

Важно также сочинение «Слово о подвижнической жизни» (в «Добротолюбии» называется «Слово подвижническое»), написанное раньше «Глав о любви» и, как считает А.И. Сидоров, служащее «своего рода предисловием к ним», являющееся «замечательным введением в многоплановую симфонию богословской системы преп. Максима»[46].

Названные нравственно-аскетические сочинения Максима Исповедника самоочевидны для рассмотрения темы христианской любви в его творчестве. Однако ими нельзя ограничиться, если ставить задачу реконструкции концепции любви в контексте его богословско-философской системы. Важно обратиться к его творениям, раскрывающим не только нравственное учение, но и онтологию, и антропологию. Поэтому в центре внимания оказываются и такие его сочинения, как «О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория» (латинское название этого сочинения *Ambigua*[47], или *Ambiguorum Liber*; этот труд является симбиозом двух сочинений: «Амбигва к Фоме» и «Амбигва к Иоанну»), «Вопросоответы к Фалассию», «Мистагогия» («Тайноводство»), «Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия».

Таковы основные источники, обращение к которым позволяет реконструировать концепцию любви Максима Исповедника.

Что касается исследовательской литературы, посвященной творчеству Максима Исповедника, то она весьма значительна. Одно из лучших исследований – сочинение французского православного богослова Жана-Клода Ларше (родился в 1949 г.) *La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1996) («Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику»)[48]. Ему же принадлежит труд *Maximele Confesseur, médiateurentrel'Orientetl'Occident* (Paris: Cerf, 1998)[49], переведенный на русский язык («Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом», 2004)[50].

Из отечественных авторов важно иметь в виду сочинение Г.В. Флоровского «Византийские Отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже»[51]. Здесь находим обстоятельную главу «Преп. Максим Исповедник».

---

[46] См.: Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 64.

[47] Ambigua – неясный, неоднозначный.

[48] LarchetJ.-C. Ladivinizationdel'homme selonsaint Maximele Confesseur. Paris. 1996. (Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику. Париж, 1996) [29].

[49] Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident.Paris. 1998. 225 p. [30].

[50] Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом / пер. с фр. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. 272 с.

[51] См.: Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933; 2-е изд. (репринт). Париж: YMCA-Press, 1990; 3-е изд. (репринт). М.: Паломник, 1992. 260 с. [31].

Заслуживают самого внимательного отношения замечательный труд В.М. Лурье «История византийской философии. Формативный период»[52] и монография В.В. Петрова «Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.»[53]. Богатый материал содержит обширная вводная статья А.И. Сидорова к первому тому «Творений преподобного Максима Исповедника»[54].

Хотелось бы отметить, что значительная часть исследователей, обращающихся к учению о любви преподобного, рассматривают его концепцию любви в этическом или гносеологическом аспектах. Так, например, В.В. Бычков в статье «Идеал любви христианско-византийского мира» (1990 г.) пишет, что у Максима Исповедника «любовь предстает … прежде всего, как важный гносеологический фактор, то есть познавательная сила. Высшее знание приобретается человеком только на путях и в акте безмерной любви к Абсолюту» [34, с. 96]. Этическая интерпретация учения преподобного о любви представлена в работах Ю.Ф. Мичуриной, Антуана Дидковского и других авторов[55]. Признавая важным этот аспект рассмотрения концепции любви Максима Исповедника, мы исходим из того, что она, как и концепция Владимира Соловьева, укоренена в онтологии.

На метафизику как фундаментальное основание учения прп. Максима указывает Г.В. Флоровский. По его оценке, для Максима «чувственный мир невещественен в своих качественных основах. Он есть некое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира. Все в мире в своих глубинах духовно. И всюду можно распознать ткань Слова. <...> В мире два плана: духовный или умопостигаемый (τά νοητά), и чувственный, или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие... <…> Мир слажен, но должен быть еще более слажен и собран. И в этом задача человека, как поставленного в средоточии творения. В этом содержание тварного процесса ...» [31, с. 206–208]. Так и у В.С. Соловьева читаем: «Не веруя обманчивому миру, / Под грубою корою вещества / Я осязал нетленную порфиру / И узнавал сиянье Божества» [35, с. 125]. Дальнейшее сопоставление богословских идей Максима Исповедника и философского учения Владимира Соловьева даст возможность понять место и роль сочинений преподобного в философии любви Вл. Соловьева.

---

[52] См.: Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Axioma, 2006. 553 с. [32]

[53] См.: Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с. [33].

[54] См.: Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М.: Мартис, 1993. С. 7–74.

[55] См.: Мичурина Ю.Ф. Человек в философско-богословской системе Максима Исповедника // Вестник ОГУ. 2008. № 7(89). С. 25–31; Didkovský Anatoly. Etika lásky v pravoslavné teologii Maxima Spovědníka // Modern science – moderní věda. 2015. № 1. S. 77–86.

Список литературы

1. Публичное заседание Религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева // Путь. 1926. № 2. С. 219–221.

2. Мочульский К. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Paris: YMCA-press, 1951. 268 с.

3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.

4. Аверинцев С.С. «Наша философия» (восточная патристика IV–XI вв.) // Аверинцев С.С. Собрание Сочинений. СОФИЯ-ЛОГОС. СЛОВАРЬ / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Київ.: Дух і літера, 2006. С. 610–639.

5. Беневич Г.И. Прп. Максим Исповедник на Руси и в России (1073–1973 гг.). URL: http://archive.bogoslov.ru/text/3668042.html

6. Balthasar Hans Urs von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetic. Vol. 3. Studies in Theo-logical Lay Styles. Edinburgh: T&T Clark & San Francisco: Ignatius Press, 1986. 524 p.

7. Guillou M.-J. De Maxime le Confesseur à Vladimir Soloviev [Preface] // Garrigues, Juan Miguel. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme, Paris, Beauchesne, 1976. P. 7–22.

8. Евдокимов П.Н. Православие / пер. с фр. (Сер. Современное богословие). М.: Изд-во ББИ, 2012. 500 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Evdokimov/pravoslavie-evdokimov/2#note430_return

9. Kornblatt J.D. Soloviev on Salvation. The Story of the «Short Story of the Antichrist» // Russian Religious Thought / ed. by J.D. Kornblatt and Richard F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, p. 68–90.

10. Kornblatt Judith Deutsch. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 320 p.

11. Ангелов Цветелин. Смисълът на любовта във философията на всеединството // Владимир Соловьов и западноевропейската философска традиция. София: ИК «КОТА», 2001. С. 108–118.

12. Gustafson Richard F. Soloviev's Doctrine of Salvation // Russian Religious Thought / edited by J.D. Kornblatt and R.F. Gustafson. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996. P. 31–48.

13. Саттон Джонатан. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению. Киев: Дух і Літера, 2008. 304 с.

14. Красицки Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.

15. Blowers Paul M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Christian Theology in Context. Oxford: Oxford University Press, 2016. 284 p.

16. Manon de Courten. History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and His Social Commitment. Bern: Peter Lang, 2004. 532 p.

17. Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, 2011. 308 p.

18. Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, б/д. С. 299–421.

19. Borisova, Yelena V. Principles of Doctrinal Continuity and Change in Maximus the Confessor (580 – 662)/ Diss. PhD. Baylor University, ProQuest Dissertations Publishing, 2014. 335 p.

20. Maximi Confessoris Opera omnia // Patrologia graeca. Vol. 90–91 / ed. J.-P. Migne. Paris, 1850. [Греч, текст под ред. Ф. Комбефиса и Ф. Олера].

21. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование. СПб.: тип. Ф. Елеонского и К°, 1888. 209 с.

22.Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М.: Мартис, 1993. С. 7–74.

23. Соловьев В.С. Соловьев В.С. Максим Исповедник // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. XII. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 598–599.

24. Беневич Г.И. Максим Исповедник и неудобное богословие URL: http://www.ostrova.org/meteo/maksim-ispovednik/

25. Максим Исповедник. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 96–145.

26. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 146–153.

27. Максим Исповедник. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. 528 с.

28. Dalmais I.H. Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la Charité // La vie Spirituelle, 1948, n. 79, pp. 294–303.

29. Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. 764 p.

30. Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris: Cerf, 1998. 225 p.

31. Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933; 2-е издание (репринт). Париж: YMCA-Press, 1990; 3-е издание (репринт). М.: Паломник, 1992. 260 с.

32. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб.:Axioma, 2006. 553 с.

33. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.

34. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. Т. 1. М.: Изд-во полит. лит., 1990. С. 68–109.

35. Соловьев В.С. Три свидания // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. М.: Сов. писатель, 1974. С. 125–132.

References

1. Publichnoe zasedanie Religiozno-filosofskoy akademii, posvyashchennoe pamyati Vladimira Solov'eva [A public meeting of the Religious and Philosophical Academy, dedicated to the memory of Vladimir Solovyov], in *Put'*, 1926, no. 2, pp. 219–221.

2. Mochul'skiy, K. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov: Life and doctrine.]. Paris: YMCA-press, 1951. 268 p.

3. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time.]. Moscow: Progress, 1990. 720 p.

4. Averintsev, S.S. «Nasha filosofiya» (vostochnaya patristika IV–XI vv.) ["Our philosophy" (Eastern patristics of the 4th – 11th centuries)], in Averintsev, S.S. *Sobranie cochineniy. SOFIYa-LOGOS. SLOVAR"* [Averintsev S.S. Collected Works. SOFIA-LOGOS. SLOVAR]. Kiev: Dukh i litera, 2006, pp. 610–639.

5. Benevich, G.I. Prp. *Maksim Ispovednik na Rusi i v Rossii (1073–1973 gg.).* Available at: http://archive.bogoslov.ru/text/3668042.html

6. Balthasar, Hans Urs von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetic. Vol. 3. Studies in Theological Lay Styles. Edinburgh: T&T Clark & San Francisco: Ignatius Press, 1986. 524 p.

7. Guillou, M.-J. De Maxime le Confesseur à Vladimir Soloviev [Preface]. Garrigues, Juan Miguel. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. Paris, Beauchesne, 1976, pp. 7–22.

8. Evdokimov, P.N. *Pravoslavie (Ser. Sovremennoe bogoslovie)* [Orthodoxy / transl. from French (Vol. Modern Theology)]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2012. 500 p. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Evdokimov/pravoslavie-evdokimov/2#note430_return

9. Kornblatt, J.D. Soloviev on Salvation. The Story of the «Short Story of the Antichrist». Russian Religious Thought. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 68–90.

10. Kornblatt, Judith Deutsch. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 320 p.

11. Angelov, Tsvetelin. Smis"l"t na lyubovta v"v filosofiyata na vseedinstvoto. *Vladimir Solov'ov i zapadnoevropeyskata filosofska traditsiya*. Sofiya: IK «KOTA», 2001, pp. 108–118.

12. Gustafson, Richard F. Soloviev's Doctrine of Salvation. Russian Religious Thought. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 31–48.

13. Satton, Dzhonatan. *Religioznaya filosofiya Vladimira Solov'eva. Na puti k pereosmysleniyu* [The religious philosophy of Vladimir Solovyov. On the way to rethinking.]. Kiev: Dukh i Litera, 2008. 304 p.

14. Krasitski, Yan. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, Man and Evil. The study of the philosophy of Vladimir Solovyov]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 448 p.

15. Blowers, Paul M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Christian Theology in Context. Oxford: Oxford University Press, 2016. 284 p.

16. Manon de Courten. History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and His Social Commitment. Bern: Peter Lang, 2004. 532 p.

17. Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, 2011. 308 p.

18. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [The spiritual Foundations of Life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy T. III* [Collected works Vol. 3]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, b/d., pp. 299–421.

19. Borisova, Yelena V. Principles of Doctrinal Continuity and Change in Maximus the Confessor (580–662). Diss. PhD. Baylor University, ProQuest Dissertations Publishing, 2014. 335 p.

20. Maximi Confessoris Opera Omnia. Patrologia graeca. Vol. 90–91. Paris, 1850.

21. Orlov, I. Trudy sv. *Maksima Ispovednika po raskrytiyu dogmaticheskogo ucheniya o dvukh volyakh vo Khriste: istoriko-dogmaticheskoe issledovanie* [Proceedings of St. Maximus the Confessor on the disclosure of the dogmatic doctrine of the two wills in Christ: historical and dogmatic research]. Saint-Petersburg: tip. F. Eleonskogo i K°, 1888. 209 p.

22. Sidorov, A.I. Prepodobnyy Maksim Ispovednik: Epokha, zhizn', tvorchestvo [Rev. Maxim the Confessor: Age, life, creativity], in *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika. Kn. I* [Creations of Rev. Maxim the Confessor. Book 1]. Moscow: Martis, 1993, pp. 7–74.

23. Solov'ev, V.S. Solov'ev V.S. Maksim Ispovednik [Maxim the Confessor // Soloviev V.S. Collected works. V. XII.], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. XII* [Collected works Vol. 12]. Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1970, pp. 598–599.

24. Benevich, G.I. *Maksim Ispovednik i neudobnoe bogoslovie* [Maxim the Confessor and Uncomfortable Theology]. Available at: http://www.ostrova.org/meteo/maksim-ispovednik/

25. Maksim Ispovednik. Glavy o lyubvi [Chapters on love], in *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika. Kn. I. Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Creations of the Monk Maximus the Confessor. Book I. Theological and ascetic treatises]. Moscow: Martis, 1993, pp. 96–145.

26. Maksim Ispovednik. Poslanie k Ioannu Kubikulariyu o lyubvi [Message to John of Kubikulariy about love], in *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika. Kniga I. Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Creations of the Monk Maxim the Confessor. Book I. Theological and ascetic treatises]. Moscow: Martis, 1993, pp. 146–153.

27. Maksim Ispovednik. *Disput s Pirrom: prp. Maksim Ispovednik i khristologicheskie spory VII stoletiya* [Dispute with Pyrrhus: pr. Maxim the Confessor and Christological disputes of the 7th century]. Moscow: Khram Sofii Premudrosti Bozhiey v Srednikh Sadovnikakh, 2004. 528 p.

28. Dalmais, I.H. Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la Charité. La vie Spirituelle, 1948, no. 79, pp. 294–303.

29. Larchet, J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. 764 p.

30. Larchet, J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris: Cerf, 1998. 225 p.

31. Florovskiy, G.V. *Vizantiyskie Ottsy V–VIII vv.: Iz chteniy v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Parizhe* [Byzantine Fathers V – VIII centuries: From readings at the Orthodox Theological Institute in Paris.]. Parizh, 1933; 2-e izdanie (reprint). Parizh: YMCA-Press, 1990; 3-e izdanie (reprint). Moscow: Palomnik, 1992. 260 p.

32. Lur'e, V.M. *Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period* [History of Byzantine philosophy. Formative period. Joint venture]. Saint-Petersburg: Axioma, 2006. 553 p.

33. Petrov, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiyskoy filosofii VII v.* [Maxim the Confessor: ontology and method in Byzantine philosophy of the 7th century]. Moscow: IF RAN, 2007. 200 p.

34. Bychkov, V.V. Ideal lyubvi khristiansko-vizantiyskogo mira [The ideal of love of the Christian-Byzantine world], in *Filosofiya lyubvi. T. 1* [Philosophy of love.]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1990, pp. 68–109.

35. Solov'ev, V.S. Tri svidaniya [Three dates], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Verses and comic plays.]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 125–132.

УДК 1:008 (091)
ББК 87.3(2):71

ТРАКТОВКА «ОРГАНИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ» КУЛЬТУРЫ В КОНЦЕПЦИИ ВСЕЕДИНСТВА – БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА

О.Д. МАСЛОБОЕВА
Санкт-Петербургский государственный экономический университет
Улица Садовая, 21, г. Санкт-Петербург, 191023, Российская Федерация
E-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Концептуализируется культурологическая позиция В.С. Соловьева в контексте органически космического мировоззрения, которое рефлексируется в соборном творчестве отечественных мыслителей XIX – нач. XX в., что является ответом на историческую потребность в зрелом самосознании социального субъекта перед лицом апокалиптической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы. Отмечается, что данная потребность инициировалась промышленным переворотом рубежа XVIII–XIX вв., радикально изменившим место человека в мире по причине освоения искусственных источников энергии. В этой связи проводится сравнительный анализ рефлексии данной потребности в западно-европейском позитивизме и российском органицизме в XIX веке в контексте задачи преодоления механистической парадигмы, безраздельно господствующей в европейской культуре XVII–XVIII вв., и перехода на позиции органически деятельностного мировоззрения. Раскрывается суть и значение указанной мировоззренческой трансформации как возврат к «органически растительному» (Н.А. Бердяев) мировоззрению, но на качественно новом, не созерцательном, а деятельностном уровне, подразумевающем ответственность мыслящего субъекта за все формы жизни в соответствии с уровнем их организации. Подчеркивается сущность органически деятельностного мировоззрения, в основе которой лежит теоретическая диалектика немецкой классической философии. В результате сравнительного анализа выявлено, что отечественные мыслители, глубоко и заинтересованно осваивавшие немецкую классическую философию, а также новые течения западной философии XIX в., смогли на почве родной культуры диалектически осмыслить актуальность органически деятельностного мировоззрения, конкретизировав его как органически космическое в философии русского космизма. Значимость учения Соловьева раскрывается в соборном творчестве выработки философско-антропологического проекта русского космизма, нацеленного на созидательное разрешение апокалиптической альтернативы посредством «общего дела», содержание которого в масштабах каждой национальной культуры определяется ее «органической функцией».

Ключевые слова: *учение В.С. Соловьева, концепция Всеединства, Богочеловечество, социальный организм, органическая функция, истинная национальная идея, органическая теория, органически космическое мировоззрение, философско-антропологический проект, синергия элементов культуры, нравственное самосознание*

INTERPRETATION OF "ORGANIC FUNCTION" OF CULTUREIN V. S. SOLOVYOV'S CONCEPTION OF ALL-UNITY – DIVINE HUMANITY

O.D. MASLOBOEVA
St. Petersburg State University of Economics
Sadovaya Street, 21, St. Petersburg, 191023, Russian Federation
E-mail: masloboeva.o@inbox.ru

V. S. Solovyov's cultural position is conceptualized in the context of an organically cosmic worldview, which is reflected in the collective creativity of 19th – early 20th century Russian thinkers. That position is a response to the historical need for a mature self-awareness of a social subject in the face of an apocalyptic alternative between self-destruction or self-regeneration of humanity at the level of moral freedom. It is noted that this need was initiated by the industrial revolution of the turn of the 18th – 19th centuries, which radically changed a person's place in the world due to the development of artificial energy sources. In this regard, a comparative analysis of the reflection of this need in West European positivism and Russian organicism in the 19th century is carried out in the context of the task of overcoming the mechanistic paradigm that reigns supreme in European culture of the 17th –18th centuries and the transition to the positions of an organically active worldview. The essence and significance of this transformation in this worldview is revealed as a return to the "organically nurtured" (N.A. Berdyaev) worldview, but at a qualitatively new and active, not intuitive, level, implying the responsibility of the thinking subject for all life forms in accordance with the level of their organization. The essence of an organically active worldview, which is based on the theoretical dialectics of German classical philosophy, is emphasized. As a result of a comparative analysis, it was found that Russian thinkers who deeply and interestedly mastered German classical philosophy, as well as new trends in Western philosophy of the 19th century, were able to dialectically comprehend the relevance of an organically-active world outlook on the basis of their native culture, making it a concrete and organic worldview within the philosophy of Russian cosmism. The significance of Soloviev's teachings is revealed in the collective work of developing a philosophical and anthropological project of Russian cosmism aimed at constructively resolving the apocalyptic alternative through a "common cause", the content of which on the scale of each national culture is determined by its "organic function".

Key words: *Solovyov, the conception of all-unity, Divine humanity, a social organism, organic function, a true national idea, organic theory, organically cosmic worldview, a philosophical and anthropological project, a synergy of cultural elements, moral self-awareness*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.047-060

> «… если отнестись критически к терминологии Вл. Соловьева, то необходимо сделать ряд усилий преодолеть ее возвышенно религиозный оттенок, чтобы добраться до философской сущности и увидеть здесь, наконец, учение о жизни, о бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу как нерушимую и всеединую целостность».
>
> *А.Ф. Лосев*

Уход В.С. Соловьева из жизни в 1900 г. символичен в том отношении, что его учение фокусирует вынашиваемое в XIX в. в борьбе полярностей русской культуры органически космическое мировоззрение. Соловьев разрабаты-

вал центральный концепт этого мировоззрения, заключающийся в категории жизни как высшей ценности и вытекающей отсюда вселенской ответственности человека за все формы жизни в соответствии с уровнями ее организации, в чем и состоит стержень данного мировоззрения.

XIX в. как начало эпохи индустриализации, обусловившей радикальное возрастание технологической силы человека, чрезвычайно повысил градус потребности в росте национального самосознания. Насколько значимы личность и творчество Вл. Соловьева в удовлетворении этой ныне еще более актуальной потребности, свидетельствует оценка основной линии Международной конференции, посвященной столетию ухода философа из жизни: «обращение к памяти Соловьева стало одной из форм самосознания русской мысли, как некий периодический самоотчет …самосоотнесения с Соловьевым» [1, с. 2]. Ниже раскрывается важность учения Вл. Соловьева для продуктивной рефлексии самосознания любой национальной культуры, концептуализируемого в ее «органической функции».

Вл. Соловьев не только интеллектуально, но и всем сердцем впитал дух родной культуры с ее всеотзывчивостью на чаяния и беды человечества. В результате то, что подспудно вызревало в русской культуре как ее генотип и все более зрело рефлексировалось в XIX в., Соловьев выдает на-гора в содержании своей концепции, разработанной в сотворчестве с «атлантами» родной и мировой метакультуры.

Промышленный переворот рубежа XVIII–XIX вв. породил потребность перехода от механистического мировоззрения к органическому, но не в созерцательном его варианте, как это выражено в идее предустановленной гармонии микро- и макрокосма в античной культуре, а в деятельностном варианте осознания ответственности человека за обустройство этой гармонии[1]. Реагируя на историческую потребность в модификации мировоззрения, Вл. Соловьев в статье о Гегеле отметил крайность механицизма в учении Ж.О. Ламетри и далее раскрыл роль Канта и его последователей вплоть до Гегеля в деле освобождения «человеческого духа» посредством диалектизации мышления, стержень которой состоит в принципе саморазвития всего существующего[2]. Однако восприятие теории диалектики осуществляется Соловьевым сквозь призму учения Шеллинга, который «всегда был в значительной степени русским философом»[3] и выразил сущность диалектики в форме органического мировосприятия: «Жизнь не есть *свойство* или *продукт* животной материи, напротив *материя есть продукт жизни*. …не вещи суть начала организма, а, наоборот, *организм есть начало вещей*» [5, с. 125]. Такое мировос-

---

[1] См.: Masloboeva O.D. Global world outlook // Global Studies Encyclopedic Dictionary. New York, 2014. С. 226–228 [2].

[2] См.: Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 423–426 [3].

[3] См.: Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // Путь. № 49. 1935. С. 10 [4].

приятие оказалось близким русской душе в силу исторической молодости нашей культуры[4], принявшей православие детски открытым сердцем без многовекового опыта схоластики. Насколько Соловьев осознавал историческую необходимость актуальной с XIX в. мировоззренческой трансформации, свидетельствует то, что и в своей заключительной работе как пророческом предупреждении последующим поколениям мыслитель акцентирует «младенческий» характер механистического мировоззрения, осознавая опасность непреодоленности этой догматической установки в культуре[5]. К сожалению, и поныне это предупреждение Соловьева не утрачивает своей значимости, ибо рецедивы механицизма дают о себе знать в так называемой большой политике, когда с целыми народами «поступают как с камнем», творя с ними то, что пожелают сделать[6].

Вл. Соловьев всем своим творчеством способствовал развитию органически деятельностного мировоззрения в культуре. Органические понятия не просто частотны в его текстах, но составляют основной категориальный аппарат, ибо его «система цельного знания» как «свободная теософия» есть единство трех частей: «органическая логика, органическая метафизика и органическая этика»[7]. Данный аспект отмечает Н.В. Мотрошилова: «Соловьев последовательно ведет речь о продвижении человечества к “всецельной жизненной организации”, к “собирательному организму”, считая используемые в данной связи ссылки на “жизнь”, “организацию”, “организм” не туманными общими метафорами, а работающими философско-метафизическими понятиями» [10, с. 264]. Понимание востребованности *деятельностной установки по отношению к миру, центрируемой концептом «жизнь»,* Вл. Соловьев выражал уже в юношеских письмах: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, значит для меня, что *оно должно быть изменено*, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным… Сознавая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено» [11, с. 46].

Судьба формирования органически деятельностного мировоззрения в XIX в. складывается по-разному. На Западе перестройка мировоззрения осознается как необходимость отказа от традиционной метафизики, чему Вл. Соловьев посвящает магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)». Истоки этого кризиса исследуются им во внутренней логике исторического развития западной философии, что позволяет раскрыть

---

[4] См. об исторической молодости нашей культуры: Маслобоева О.Д. Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 17. Вып. 1. С. 175–178 [6].

[5] См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 740 [7].

[6] См.: Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 118 [8].

[7] См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 195 [9].

содержание качественной рубежности современной культуры: «…именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни» [12, с. 114]. Позитивизм заявил эти права начиная с А. Сен-Симона, обозначившего свой замысел как «физико-политический проект», состоящий в организации союза науки с промышленностью и пропаганде нового мировоззрения, универсализирующего организационный подход в стремлении «к всеобщей организации человечества»[8]. *Деятельностная установка позитивистов в их отношении к миру центрируется понятием «наука»*, поэтому логика позитивизма развернется по сциентистскому сценарию соответственно духу рациональной утилитарности, присущему западному менталитету, что отмечается Соловьевым в его работах.

Генезис кризиса западной философии Соловьев выводит из свойственного ей «рассудочного мышления», заключающегося «в разложении…конкретного воззрения на чувственные и логические элементы»[9], что находит свое наиболее полное воплощение в системе Гегеля, которая «составляет поворотную точку и вместе с тем связь между двумя периодами западной философии», поэтому она, «завершая собою и выражая во всей его исключительности философский рационализм, тем самым (именно делая очевидной его ограниченность) вызвала требование другой, не отвлеченно-логической, а положительной философии», требованиям которой «старается удовлетворить и “философия бессознательного”»[10]. В этом выражается рефлексия качественно нового этапа развитии социальной практики, на что реагируют и позитивизм и «философия бессознательного». Так почему же Соловьев рассматривает состояние современной ему западной философии как кризисное? Он узрел, что генетическая особенность западной философии толкает ее из крайности в крайность: полноценное развитие философского рационализма, доведенное Гегелем до панлогизма, приводит к впадению в односторонний иррационализм, составляющий сущность анализируемых Соловьевым учений. Если относительно «философии бессознательного» иррационализм очевиден, то касательно позитивизма это кажется парадоксальным, что побуждает Соловьева специально обосновывать наличие иррационального элемента во всяком явлении, познанием которого позитивизм ограничивает науку. Соловьев сравнивает научные дисциплины по степени их «иррационального характера» в соответствии с удельным весом в них «эмпирического элемента»[11].

---

[8] См.: Письма женевского обитателя к современникам // Сен-Симон А. Избранные сочинения. Т. 1. М.-Л., 1948. С. 144 [13].
[9] См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 98 [12].
[10] Там же. С. 106.
[11] Там же. С. 84.

Под воздействием генетической особенности, отмеченной Вл. Соловьевым, в западной философии, отреагировавшей на мировоззренческую потребность XIX в., произошло расщепление на сциентистски рассудочное освоение органической теории в позитивизме, с одной стороны, и иррационалистическое упоение органикой мироздания в «философии бессознательного», с другой. Однако возрастающая технологическая сила человека требует от него обуздания жизненной энергии в единстве рациональной и иррациональной ее составляющих.

Определенное созвучие своих мировоззренческих поисков в их концептуальном обосновании Соловьев выражал в анализе «философии бессознательного», общепризнанным наименованием которой стало «философия жизни». Н.В. Мотрошилова отмечает наличие в творчестве Вл. Соловьева «важнейшей содержательной параллели с западными вариантами философии жизни, появившимися в конце XIX века (независимо от того, были ли они известны Соловьеву или нет)»[12]. Однако, несмотря на то, что параллельность здесь обусловлена общим концептом «жизнь», не следует, как представляется, типологизировать концепцию Вл. Соловьева как «философию жизни», поскольку у него, в отличие от западных концепций, представлена рефлексия органически космического мировоззрения в единстве иррациональной и рациональной его составляющих. Данная рефлексия осуществлялась Соловьевым в диалоге с западной философией, но, прежде всего, на почве отечественной культуры в соборном творчестве органицистов и космистов, образующих концептуально единое направление и получивших свое изначальное наименование в историко-философском исследовании А.А. Галактионова[13]. В духе отечественной ментальности Соловьев противопоставляет рассудочной односторонности западной философии «универсальный синтез науки, религии и философии»[14].

Российский органицизм заключается в исследовании мира в целом и каждого элемента единого природно-социального организма как «органического целого» на основе принципов всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления[15]. Вырастающий из органицизма русский космизм акцентирует органическую теорию на исследовании космической роли человека, который должен осознавать свою глобализирующуюся ответственность за все формы жизни, что невозможно без развитого самосознания: «Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемою этим хаосом мировою душой или природою, которая все более и более поддается мысленным внушениями

---

[12] См.: Мотрошилова Н.В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 263.

[13] См.: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. С. 17, 175–179 [14].

[14] См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 138.

[15] См.: Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. СПб.: Изд-во СПбУЭиФ, 1995. Ч. 1. С. 20–55 [15].

зиждительного начала, творит в ней и чрез нее сложное и великолепное тело нашей вселенной. Творение это есть *процесс*, имеющий две тесно между собой связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т.е. *света и жизни*, в различных формах природной красоты, особенная же цель есть создание человека, т.е. той формы, которая вместе с наибольшею телесною красотою представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» [16, с. 388–389].

Творчество русских космистов разворачивается, по словам А.Г. Гачевой, таким образом, что «миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим “лица всеобщим выраженьем”»[16]. Инвариантное содержание авторских концепций русских космистов составляет философско-антропологический проект созидательного разрешения апокалиптической альтернативы между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы. Проективный характер философии русского космизма, разработанный в концептуальном единстве научной, религиозно-философской и художественно-эстетической его ветвей, осознается Вл. Соловьевым как необходимость органического единства «между *теорией и практикой*, между *школой и жизнью*»[17] в целях преодоления кризисного состояния «общественного организма».

Рассматривая философско-антропологический проект русского космизма как «оправдание человека и истории», важно учитывать, по выражению А.Г. Гачевой, что это оправдание «влекло за собой у русских религиозных мыслителей и оправдание человеческой культуры, науки, искусства. В союзе с религией они должны были служить делу обожения, преображения сущего в должное»[18]. Концепция Всеединства –Богочеловечества Вл. Соловьева как вершина религиозно-философской ветви русского космизма раскрывает противоречие динамики культуры, выступающее универсальным источником саморазвития – между устойчивостью и изменчивостью системы. Центральный концепт своего учения – «жизнь» – он осознает как процесс саморазвития, заключающийся в *устойчивости Всеединства,* т.е. в перманентном функциональном состоянии Вселенной, и в то же время включающий *качественную изменчивость* эволюции культуры *как Богочеловеческий процесс.*

Устойчивость Всеединства обеспечивается органической целостностью функционирования культурного пространства, в котором на уровне национальной структуры каждый социальный субъект выступает микрокосмом, равноценным макрокосму всечеловеческой культуры и потому предназначенным быть незаменимым органом этого культурного организма. Концепция Всеединства в

---

[16] См.: Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 91 [17].

[17] См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 112.

[18] См.: Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы). С. 88–89.

абстрактной сущности раскрывается в принципе «все во всем», в конкретном содержании – как принцип единства Блага, Истины и Красоты. В современной трактовке это единство обозначается как синергия элементов культуры, выступающей системой основных форм жизнедеятельности социального субъекта, т.е. это означает, что здоровое состояние общества и гармония культуры невозможны в случае претензии одного из ее элементов на самодавлеющее значение в судьбе народа. Вот как в этой связи Соловьев дает «истинное, то есть полное, определение нормального общества»: это общество, в котором все «сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем, механическом разделении, а взаимно проникают друг в друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни» [18, с. 592]. По Соловьеву, «нормальное общество» – это и есть «практическое всеединство»[19].

Концепция Богочеловечества в абстрактной сущности заключается в осознании Богоподобия человека и его предназначенности быть сотворцом Бога. Конкретное содержание Богочеловеческого процесса состоит в усложнении структуры жизнедеятельности человека, которое приводит к качественному изменению функционирования культуры как этапов взросления человечества на пути движения к Богочеловеческому уровню, когда человек становится «совершенным проводником благодати в мир». Если Бог – это «первоначально всеединое», то человек как «частное», без которого «не было бы и всего, …не было бы и единого как действительного, …может существовать только в процессе, как становящееся все…»[20].

Исследование этого пути Соловьев осуществляет посредством рассмотрения человечества как органического целого, в котором каждый народ как субъект индивидуальной культуры несет свою *ответственность* за конкретные этапы взросления единого человечества, что обозначается у Соловьева категорией «органическая функция», которая осознается в форме национальной идеи. Соловьев акцентирует, что эта идея не может быть предметом самомнения. *Истинное предназначение национальной идеи в достижении развитого самосознания социального субъекта* на пути к уровню Богочеловечества. Проблема ответственности, составляя сущность «органической функции» культуры, выдвигает на первый план этику как «практическую философию», поэтому моральная философия играет в учении Вл. Соловьева первую скрипку. Разрешение апокалиптической альтернативы обусловлено качеством выполнения каждым культуросубъектом своей «органической функции» в истории человечества: «мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе,

[19] См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 588 [18].
[20] Там же. С. 715–716.

чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» [19, с. 220].

Ключ созидательного разрешения противоречий в динамике культуры раскрывается Вл. Соловьевым в образе Софии–премудрости Божией, воплощающей «Божественную любовь, все приводящую к единству», до которой необходимо дорасти человеку на пути к Богочеловеческому состоянию. Иначе путь самоуничтожения. Не «полнота власти», а «полнота любви» – жизненная основа процветания культуры и осуществления ее «органической функции» в контексте актуализации Всеединства–Богочеловечества. Неслучайно С.Л. Франк утверждает, что «вся философия Соловьева есть лишь метафизическое разъяснение и истолкование слов ап. Иоанна “Бог есть любовь”; существо бытия есть внутренняя гармония, бытие одного для другого, согласованность жизни, любовь» [20, с. 955].

В этом теоретическом контексте Соловьев раскрывает содержание Русской идеи как «вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории» и ее «моральном обязательстве»[21]. Искать истинный смысл «органической функции» русской культуры необходимо как в контексте мировоззрения и творчества Соловьева, начиная с юношеских работ и включая «Три разговора», так и в инвариантном содержании философско-антропологического проекта космистов.

Отделяя вечное от временного в творчестве Вл. Соловьева, важно выделить его самую заветную идею о духовном единении людей, основанном на органической целостности рационального и иррационального, являющем себя в любви посредством жертвы эгоизма личностного и национального и реализующемся в братском деле преодоления всех дьявольских козней на пути развития от «зверо-человека к Богочеловеку». Это соответствует обращенности проектики русского космизма к ученым и неученым, верующим и неверующим, как это выражено Н.Ф. Федоровым[22]. В «Трех силах» Соловьев подчеркивает, что «такой синтез совершенно противоречит общему духу западного развития: та исключающая отрицательная сила, которая разделила и уединила различные сферы жизни и знания, не может сама по себе снова соединить их» [22, с. 27]. Подобная атомизация культуры, по мысли Соловьева, подрывает жизненную силу науки, деформирует искусство в карикатуру. Сегодня особенно очевидна правота мысли нашего соотечественника, ибо только синергия элементов духовной культуры может дать тот сверхсистемный эффект, который позволит преодолеть нарастающий разрыв между приумножением технологической силы человека и уровнем его нравственности.

---

[21] См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–220 [19].

[22] См.: Федоров Н.Ф. Из I тома «Философии Общего дела» // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 53-94 [21].

Идея исторической потребности в обозначенном русским мыслителем синтезе имеет еще один важный аспект плодотворного развития поля всечеловеческой культуры. Качественно новый уровень философской рефлексии призван, по мысли Соловьева, соединить «логическое совершенство западной формы» с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»[23]. Полномасштабно этот заключительный тезис магистерской диссертации Соловьева разрабатывается как смысл «русской идеи» в «Трех силах», где обосновывается, что евразийский дух русской ментальности обязывает его осуществлять снятие крайностей рационализма и активизма западной культуры, породившей науку с ее установкой на умерщвляющее «хирургическое» вмешательство во все жизненные процессы, с одной стороны, и крайностей мистического иррационализма и созерцательности, парализующих творчески преобразовательный дух личности, что присуще восточной культуре, породившей все мировые религии, с другой. В работе «Русская идея» особую ценность представляет обоснование национальной идеи как «органической функции» культуры, которая «не есть отвлеченная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг»[24]. По-другому, «органическая функция» любой национальной культуры заключается в развитом самосознании этого субъекта, осознающего таким образом свою ответственность за судьбу человечества, которая едина с собственной судьбой. Национальная идея – это лицо индивидуальности культуры, в котором высвечивается рефлексия мировоззрения и самосознания конкретного народа. Данная рефлексия осуществляется мыслящими деятелями культуры. Однако, по меткому замечанию Е.Н. Трубецкого, «органическая и мистическая связь, соединяющая людей в одно солидарное целое, выше и глубже поверхностного человеческого сознания. Ее не в силах разорвать те ослепленные народные массы, которые “не ведают, что творят”; народ, избивающий своих пророков, все-таки остается *органически* с ними связан; и в этой невидимой, мистической связи – вся его надежда на спасение» [23, с. 407–408].

Решение задачи духовного единения человечества в братском деле целесообразного движения к высшей точке нравственного совершенства разрабатывается Вл. Соловьевым в целостном содержании его концепции Всеединства – Богочеловечества. Инвариантность содержания этого учения и концепции ноосферы В.И. Вернадского как концептуальной вершины научной ветви русского космизма состоит в выявлении необходимого и достаточного условий реализации данного проекта. Необходимое условие заключается в том, чтобы этот проект способствовал синергии элементов духовной культуры, что выражается Соловьевым в концепте «единства Блага, Истины и Красоты». Вернадский обосновывает данное условие, раскрывая равнозначную роль науки, философии, морали, религии, искусства и политико-правовой сферы в процессе эволюции биосферы в ноосферу. Достаточным условием реализации проекта космистов является осо-

[23] См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии. С. 138.
[24] См.: Соловьев В.С. Русская идея. С. 238–239.

знание единства человеческого рода: «чтобы возвыситься до вселенского *братства*, нации, государства властители должны подчиниться сначала вселенскому *сыновству*, признавая моральный авторитет общего отца»[25]. У Вернадского выделяются качественные скачки в исторической эволюции этого осознания: иррациональный – при переходе к нашей эре и рациональный – с начала эпохи индустриализации[26]. Выделение необходимого и достаточного условий относительно и призвано теоретически раскрыть внутреннюю структуру динамики культуры в процессе реализации проекта космистов. Взаимодополняемость этих условий в целостном поле мировоззрения Вл. Соловьева замечательно выражена Е.Н. Трубецким: «Не для одной его эстетики образ преображения Христова служил идеалом, руководящей нормой. Тот же светлый образ вдохновлял философа во всем, что он творил. Одно и то же видел он в Добре, Истине и Красоте: преображение всей твари было не только его заветной мыслью, но и тем *делом* Божиим, которому он отдал всю свою жизнь» [23, с. 420].

Если инвариантность учения Соловьева с содержанием научной ветви космизма выявляется с нашей исторической высоты, то инвариантность с художественно-эстетической ветвью – отрефлексировал сам Соловьев. Ф.И. Тютчев как муза русского космизма, по словам Вл. Соловьева, чувствовал сильно и осознавал ясно «ту *таинственную основу всякой жизни* – природной и человеческой – основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества»[27]. Соловьев выразил солидарность с тем прозрением принципа всеобщности жизни – исходного во всей систематике органически космического мировоззрения, которое представлено в поэзии Тютчева[28], и раскрыл творчество Тютчева как мыслящего поэта[29]. Органика единства мысли и чувства в поэзии Тютчева концептуализируется Соловьевым как антитеза механистическому мировоззрению и выливается в гимн синергии элементов духовной культуры: «Дело поэзии, как и искусства вообще, … в том, чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определения в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истины мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы проявления одного и того же; между ними нельзя провести разделения, и еще менее они могут противоречить друг другу. Если вселенная имеет смысл, то двух противоречащих друг другу ис-

---

[25] См.: Соловьев В.С. Русская идея. С. 242.

[26] См.: Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. СПб.: Изд-во СПбГУЭиФ. 2005. Ч. 3. С. 126–127 [24].

[27] См.: Соловьев Вл. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. СПб., 1994. С. 358–359, 365 [25].

[28] Там же. С. 358–359, 361–362.

[29] Там же. С. 363.

тин – поэтической и научной – так же не может быть, как и двух исключающих друг друга “высших благ” и целей существования» [25, с. 363–364].

Философско-антропологический проект русского космизма, заостряя наше внимание на апокалиптической альтернативе, нацеливает на рефлексию того, какой тип мировоззрения мы исповедуем, не деформировано ли наше самосознание агрессией близоруких интересов. В таком контексте актуальность концепции Вл. Соловьева, раскрывающей религиозно-философский аспект этого проекта, вполне очевидна: «собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания»[30].

Список литературы

1. Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 1–28.

2. Masloboeva O.D. Global world outlook // Global Studies Encyclopedic Dictionary. New York, 2014. С. 226–228.

3. Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 405–479.

4. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // Путь. 1935. № 49. С. 3–22.

5. Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 89–181.

6. Маслобоева О.Д. Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 17. Вып. 1. С. 169–178.

7. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.

8. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116–124.

9. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.

10. Мотрошилова Н.В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 256–268.

11. Вл. Соловьев о себе и против себя // Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 43–76.

12. Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–138.

13. Сен-Симон А. Письма женевского обитателя к современникам // Сен-Симон А. Избранные сочинения. Т. 1. М.; Л. 1948. С. 105–145.

14. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. 744 с.

15. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. СПб.: Изд-во СПбУЭиФ, 1995. Ч. 1. 67 с.

16. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 351–389.

[30] См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 124 [26].

17. Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 87–113.

18. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.

19. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.

20. Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. С. 953–961.

21. Федоров Н.Ф. Из I тома «Философии Общего дела» // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 53–94.

22. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 19–31.

23. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 2. М., 1913. 415 с.

24. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. СПб.: Изд-во СПбГУЭиФ. 2005. Ч. 3. 143 с.

25. Соловьев Вл. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве; Статьи. СПб., 1994. С. 357–374.

26. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.

References

1. Khoruzhiy, S.S. Nasledie Vladimira Solov'eva sto let spustya [Heritage of Vladimir Solov'ev a hundred years later], in *Solov'evskiy sbornik: materialy Mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie». Moskva. 28–30 avgusta 2000 g.* [Solovievsky collection: materials of the Intern. conf. "V.S. Soloviev and his philosophical heritage" Moscow. August 28-30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomenologiya-Germenevtika», 2001, pp. 1–28.

2. Masloboeva, O.D. Global world outlook, in *Global Studies Encyclopedic Dictionary.* New York, 2014, pp. 226–228.

3. Solov'ev, V.S. Stat'i iz Entsiklopedicheskogo slovarya [Articles from the Encyclopedic dictionary], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 405–479.

4. Berdyaev, N.A. Russkiy dukhovnyy Renessans nachala XX veka i zhurnal «Put'» (k desyatiletiyu «Puti») [Russian spiritual Renaissance of the early XX century and the magazine «Path» (to the decade of «Path»)], in *Put'*, 1935, no. 49, pp. 3–22.

5. Shelling, F.V.Y. O mirovoy dushe. Gipoteza vysshey fiziki dlya ob"yasneniya vseobshchego organizma, ili Razrabotka pervykh osnovopolozheniy naturfilosofii na osnove nachal tyazhesti i sveta [About the world soul. The hypothesis of higher physics to explain the universal organism, or the Development of the first principles of natural philosophy based on the principles of gravity and light], in Schelling, F.V.Y. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1987, pp. 89–181.

6. Masloboeva, O.D. Metodologicheskiy potentsial vozrastnogo printsipa analiza istorii [Methodological potential age principle of analysis of history], in *Vestnik SPbGU,* 2015, Series 17, issue 1, pp. 169–178.

7. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three conversations about war, progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.

8. Strakhov, N.N. Organicheskie kategorii [Organic categories], in *Voprosy filosofii*, 2009, no. 5, pp. 116–124.

9. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.

10. Motroshilova, N.V. Vl. Solov'ev i poiski novykh paradigm v Zapadnoy filosofii [Vl. Solov'ev and the search for new paradigms in Western philosophy], in *Solov'evskiy sbornik: Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie ». Moskva 28–30 avgusta 2000* [Solovievsky collection: materials of the Intern. conf. "V.S. Soloviev and his philosophical heritage". Moscow. August 28-30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomenologiya-Germenevtika», 2001, pp. 256–268.

11. Vl. Solov'ev o sebe i protiv sebya [Vl. Solov'ev about himself and against himself], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra.* Saint-Petersburg: RHGI, 2000, pp. 43–76.

12. Solov'ev, V.S. Krizis Zapadnoy filosofii [Crisis of Western philosophy], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete works and letters in 20 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–138.

13. Sen-Simon, A. Pis'ma zhenevskogo obitatelya k sovremennikam [Letters of the Geneva inhabitant to contemporaries], in Sen-Simon, A. *Izbrannye sochineniya. T. 1* [Selected works. Vol. 1]. Moscow; Leningrad, 1948, pp. 105–145.

14. Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F. *Russkaya filosofiya IX–XIX vekov* [Russian philosophy IX–XIX centuries]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1989. 744 p.

15. Masloboeva, O.D. *Rossiyskiy organitsizm i kosmizm XIX–XX vv.: evolyutsiya i aktual'nost'* [The Russian organicism and cosmism of the XIX–XX centuries: evolution and actuality]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbUEiF, 1995, part 1, 67 p.

16. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 351–389.

17. Gacheva, A.G. V.S. Solov'ev i N.F. Fedorov: Iz istorii tvorcheskikh vzaimootnosheniy (1880-e gody) [V.S. Solov'ev and N.F. Fedorov: from the history of creative relations (1880s)], in *Solov'evskiy sbornik: materialy Mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie». Moskva. 28–30 avgusta 2000 g.* [Solovievsky collection: materials of the Intern. conf. "V.S. Soloviev and his philosophical heritage. " Moscow. August 28-30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomenologiya-Germenevtika», 2001, pp. 87–113.

18. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.

19. Solov'ev, V.S. Russkaya ideya [Russian idea], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 219–246.

20. Frank, S.L. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva [Spiritual heritage of Vladimir Solov'ev], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra.* Saint-Petersburg: RKhGI, 2002, pp. 953–961.

21. Fedorov, N.F. Iz pervogo toma «Filosofii Obshchego dela» [From the I volume «Philosophy of the Common cause»], in Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl', 1982, pp. 53–94.

22. Solov'ev, V.S. Tri sily [The Three forces], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t.1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 19–31.

23. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva. T. 2* [World-outlook of Vl. Solov'ev. Vol. 2]. Moscow, 1913. 415 p.

24. Masloboeva, O.D. *Rossiyskiy organitsizm i kosmizm XIX–XX vv.: evolyutsiya i aktual'nost'* [The Russian organicism and cosmism of the XIX–XX centuries: evolution and actuality]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGUEiF, 2005, part 3, 143 p.

25. Solov'ev, Vl. Poeziya F.I. Tyutcheva [Poetry by F.I. Tyutchev], in *Solov'ev, Vl. Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'I* [Soloviev Vl. Readings about God-manhood; Articles]. Saint-Petersburg, 1994, pp. 357–374.

26. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya [The Justification of the good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.

УДК 1:27(09)
ББК 87.3(0)5:86.37

KIERKEGAARD AND SOLOV'YOV AS RELIGIOUS THINKERS AND CRITICS OF PUBLIC RELIGION

PASCAL HUITING
Tilburg University
Warandelaan 2, 5037 AB Tilburg, The Netherlands
E-mail: p.huiting@uvt.nl

On the basis of the work of S. Kierkegaard "Exercises in Christianity" and V.S. Solovyov's "Readings on God-manhood" the article presents a comparative analysis of the positions of the authors as religious thinkers, formed in line with the problem of limiting the claims of the mind, which in earlier philosophy had become the only and comprehensive explanatory principle. The article outlines the common ground of their positions, which is a criticism of the official religion and the formalism of state churches. It notes that the innovative and original religious philosophies of Kierkegaard and Solovyov have a common mission - the revival of Christianity degenerated into a public religion, but at the same time they differ in character and structure. It concludes that Kierkegaard and Solovyov, critically reinterpreting the Christian religion that is contemporary to them, offer their religious philosophy as a way out of the crises of their time.

Keywords: *Christian religion, Lutheran theology, Orthodox theology, Solovyov's religious philosophy, Kierkegaard's religious philosophy, Solovyov's concept of God-manhood, Kierkegaard's idea of Christ's oneness*

КЬЕРКЕГОР И СОЛОВЬЕВ КАК РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ И КРИТИКИ ОФИЦИАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ

ПАСКАЛЬ ХАУТИНГ
Тилбургский Университет
2, Warandelaan, 5037 AB г. Тилбург, Нидерланды
E-mail: p.huiting@uvt.nl

На материале работ С. Кьеркегора «Упражнения в христианстве» и В.С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» представлен сравнительный анализ позиций авторов как религиозных мыслителей, сформировавшихся в русле проблемы ограничения притязаний разума, который в предшествующей философии сделался единственным и всеобъемлющим объяснительным принципом. Обозначено общее основание их позиций, которое заключается в критике официальной религии и формализма государственных церквей. Отмечено, что новаторские и оригинальные религиозные философии Кьеркегора и Соловьева имеют общую миссию – возрождение выродившегося в публичную религию христианства, но в то же время различаются по характеру и структуре. Делается вывод, что Кьеркегор и Соловьев, критически переосмысливая современную им христианскую религию, предлагают свою религиозную философию в качестве выхода из кризисов своего времени.

Ключевые слова*: христианская религия, лютеранское богословие, православное богословие, религиозная философия Соловьева, религиозная философия Кьеркегора, соловьевская концепция Богочеловечества, идея единства со Христом Кьеркегора*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.061-078

Introduction

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) and Vladimir Sergeevich Solov'yov (1853-1900), and their works, are two worlds apart. In many ways they are so different that bringing them together appears strange or perhaps unjustifiable. It is like hearing the loud and penetrating organ tones of Lutheran hymns while gazing at the flickering lights of wax candles in front of an ancient icon in a darkened Russian Orthodox church, a situation that can be imagined but would never occur. The works of both thinkers[1] were written in different contexts and times, and to realize this one only must think of the fact that in 1853, the year Solov'yov was born, Kierkegaard was in the final phase of his activity. The biographical parallel that both thinkers lived short lives did not help them either to get to know each other's work and appreciate it. However, Solov'yov read some tiny fragments of Kierkegaard's texts, but this reading had no noticeable effect on his work [1, p. 129].

Even though Kierkegaard and Solov'yov are two worlds apart, there are fundamental things that unite them. In this paper, I will explore the philosophical kinship that exists between Kierkegaard and Solov'yov, which is a kinship that has all too long been overseen.[2] Both thinkers were born in countries that were latecomers to modernity[3] and both young Kierkegaard and young Solov'yov had to cope with the scientific and philosophical innovations from abroad without having a sturdy native philosophical tradition to rely on. However, both Solov'yov's Russia and Kierkegaard's Denmark had strong native religious traditions where both thinkers could find refuge. Eventually, both thinkers thought their way out of their religious and existential crises and took up their life's work of development of religious philosophy. Their shared mystical inclination, the study of the history of philosophy they immersed themselves in, and their native Danish Lutheran and Russian Orthodox traditions provided them with the means to analyze the crises of their day and lead them to explore new paths.

Kierkegaard's and Solov'yov's work differs in structure and temperament and was created in different contexts, but both thinkers share a common mission and use comparable philosophical and theological tools to achieve their goals. Both

---

[1] I describe Kierkegaard and Solov'yov as *thinkers* and not as just philosophers, because their activity goes well beyond the scope of traditional philosophy and involves religion, theology, literature, and politics.

[2] Cf. [2, p.173].

[3] Neither Denmark nor Russia was a center of scientific or industrial innovation in the late eighteenth and early to mid-nineteenth century, and both countries can be considered latecomers to modernity. In the field of philosophy early and mid-nineteenth century Denmark and Russia were followers rather than trendsetters. Kierkegaard is in fact the first Danish philosopher worth mentioning, while the same can be said about Solov'yov in relation to Russian philosophy. The term 'latecomers to modernity' is taken from [3, pp. 68–70]. In his book Mishra *does* mention Russia as a latecomer to modernity, but not Denmark.

Kierkegaard and Solov'yov detect a de facto absence of the religious principle in their days and an overwhelming dominance of reason in in all realms of knowing and understanding. Being contemporaries of Schopenhauer (1788–1860) and Nietzsche (1844–1900), Kierkegaard and Solov'yov formulate criticism that is to some extent comparable with that of both German philosophers. All four thinkers share their doubts about the capability of human reason to function as the sole base for understanding the world and for guiding human life. However, Kierkegaard's and Solov'yov's thought contrast sharply with the positions of Schopenhauer and Nietzsche in its outcome. Both thinkers criticize the absence of the religious principle, which is even manifest *within* the official churches, and strive for the wholeness of the human person.

Kierkegaard and Solov'yov emphasize in their works the necessity of philosophy for religion and of religion for philosophy and maintain that there exists a possibility of unmediated access to the absolute, to God.

A common core of Kierkegaard's and Solov'yov's religious criticism is the idea that the petty state of public religion is as much an effect of the degeneration of the official churches as of philosophical developments. Both thinkers add to this criticism their shared critique of a state sponsored and supported Christianity that is forced upon people by means of power, and instead argue for a Christianity that is based on the inner willingness of the human person to freely engage in it. The development of a religious philosophy that is inspired by traditional Christianity but at the same time also at odds with it, and with its institutions, is a significant parallel between the activity of Kierkegaard and Solov'yov. It is *this* parallel that will be the focus of attention in this paper and the perspective from which the philosophical kinship between Kierkegaard and Solov'yov is explored.

Kierkegaard's and Solov'yov's common religious-philosophical mission is political as well because both criticize the official state churches of their native countries for failing to live up to what they consider to be the true ideals of Christianity. Both the Danish Lutheran State Church, of which Kierkegaard was a member, and the Russian Orthodox Church, to which Solov'yov belonged, were so much an integral part of state and society that any criticism of them was effectively criticism of society and state as a whole. Eventually, Kierkegaard was not allowed to become a countryside pastor by the bishop of Copenhagen and ended up in a fierce polemic against the Danish State Church, while Solov'yov received temporary teaching bans more than once and in 1896 was denied absolution after confession on the grounds of holding unorthodox theological views.[4]

In this paper both thinkers are presented as religious thinkers and critics of society and public religion by means of a comparison of their works *Practice in Christianity* [*Practice*] and *Lectures on Divine Humanity* [*Lectures*]. *Practice* was published for the first time in 1850 as *Indøvelse i Christendom* under the pseudonym Anti-Climacus and a part of the text was delivered as a discourse in the Church of

[4] For example, in 1891, after a series of lectures at the Moscow Psychological Society. Cf. [4, p. 554].

Our Lady in Copenhagen. Solov'yov published the *Lectures* in 1878 as *Чтения о Богочеловечестве* and these were delivered as public lectures from 1877-1881 in Saint Petersburg. Attending Solov'yov's lectures were among others Dostoevsky, who attended several times, and Tolstoy, who attended only once.

Mystical experiences lay at the heart of Kierkegaard's and Solov'yov's religious-philosophical work, which is yet another parallel.[5] In this paper I understand mystical experience according to James' classical definition.[6]

Kierkegaard's and Solov'yov's religious thought in relation to the history of philosophy

It is difficult to adequately interpret Kierkegaard's and Solov'yov's thought without reference to classical Greek philosophy, because both thinkers were deeply influenced by it. Socrates, the <<simple wise man of old>> [7, p. 12] to whom Kierkegaard devoted his dissertation *On the Concept of Irony* [*Irony*], is a significant authority for Kierkegaard and literally omnipresent in his oeuvre. According to American scholar Jacob Howland, one of the reasons for this esteem for Socrates can be found in the *Philosophical Fragments* where Kierkegaard portrays Socrates as a thinker who shows <<in his speeches and deeds the capacity of philosophy to know its own limits>> [8, p. 5, 7]. Because of its awareness of the limits of philosophy and its closeness to the human existence, Kierkegaard considers Socrates's activity the culmination of what a person can achieve in thought. Solov'yov thinks just as highly about Socrates and writes <<To go further and higher than Socrates – not in speculation only and not in aspiration only, but in the real achievement of life – would require to be more than human>> [9, p. 240–241].[7] Like Socrates, Kierkegaard and Solov'yov both understood philosophy as an existential quest for wisdom and insight in relation to religion and real life. Kierkegaard and Solov'yov attribute the poor state of public religion in their days to modern developments in Western philosophy, and as early as in their dissertations they interpret the history of philosophy as a process in which from the days of Socrates philosophy gradually transformed into an objectivist and rationalist science of knowledge.

In *Irony,* Kierkegaard thematizes a <<shift from Socratic ignorance to Platonic speculation>> [10, p. 29] that is already taking place in the works of Plato. Kierkegaard considers Socrates's position to be more in touch with human existence, while Plato's perspective is more objectivist at the cost of its existential orientation. In connection with his translation of the works of Plato into Russian, Solov'yov published *The Life Drama of Plato* and in this work, he argues for the same as

[5] Kierkegaard is known for his negative attitude towards mystical theology and mysticism, partly because he regarded the mystics as proto-speculative thinkers. However, in Kierkegaard's relations to the mystics there is not only refutation. Cf. [5, pp. 178–179].

[6] Cf. [6, pp. 287–288].

[7] My translation of: "Чтобы идти дальше и выше Сократа – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге – нужно было больше, чем человека."

Kierkegaard. About Socrates's existential thought and Plato's speculation, Solov'yov writes the following: <<[Socrates is] sometimes an unsuccessful pseudonym [for Plato], for example, when he has to hold discourses that the real Socrates not only did not hold, but *could* not hold: for example, when an imaginary Socrates seriously discusses metaphysical and cosmological issues, topics that the real Socrates recognized as barren and worthless, but topics in which Plato became especially interested long after the death of his teacher [Socrates] and under other heterogeneous influences>> [9, p. 194–195].[8]

In *The Crisis of Western Philosophy. Against the Positivists* [*Crisis*] Solov'yov deals with the transformation of philosophy from a quest for wisdom into a science of reason by giving a critical account of this development. In *Crisis,* Solov'yov describes how a rational comprehension of the world solely based on human reasoning and out of touch with religion, gradually is granted absolute primacy in Western philosophy from medieval scholasticism to the <<absolute Panlogism of Hegel>> [11, p. 26]. Like many Russian thinkers[9] of his day Solov'yov saw the negative aspects of the rise of what he calls positivism, and the Russian scholar Lev Evgenevich Shaposhnikov adds that Solov'yov regarded the rise of positivism as a <<spiritual regression>> and a <<return back>> [12, p. 286]. One would, however, misinterpret Solov'yov by thinking that his ideal was a philosophical return to the day of unquestioned authority of religious texts, since in his *Lectures,* Solov'yov states clearly and repeatedly that human reasoning and the materiality of reality justly want to exercise their powers in the realm of philosophy.

Willingly or unwillingly, both Kierkegaard and Solov'yov through their works engage in a dialogue with Fichte, Hegel and Schelling. The American scholar John Stewart, argues that Kierkegaard's varied relationships to Hegel are not all negative or dismissive in nature and that Hegel's dialectics significantly influenced Kierkegaard, as did his interpretation of classical Greek philosophy.[10] The British scholar Oliver Smith observes a similarity in Solov'yov's relationship to Hegel, and remarks: <<behind all the rhetoric, the form adopted by Soloviev owes much to the Western tradition, and betrays considerable reliance on the Hegelian dialectic>> [11, p. 26]. It is remarkable that in spite of Kierkegaard's and Solov'yov's critique of Hegel, the vital themes of Hegel's works, like church and state, the God-Human and the significance of history, are all present in the their works, and are of great significance. However, it was only after he lived through his materialist phase and

---

[8] My translation of: "Сократ есть только принятый раз навсегда литературный прием, обычный псевдоним Платона, – псевдоним иногда неудачный – когда ему приходится говорить такие речи, которых действительный Сократ не только не говорил, но и не мог бы говорить: например, когда воображаемый Сократ серьезно рассуждает о метафизических и космологических вопросах, которые действительный Сократ признавал бесплодными и нестоящими внимания, но которыми Платон стал особенно интересоваться много времени после смерти учителя и под другими разнородными влияниями."

[9] Most notably the thinkers of the so-called Slavophile movement, like Khomyakov and Kireevski.

[10] Cf. [13, p p. 132–135 & 164–166].

regained his religiousness with the help of the works of Spinoza, that Solov'yov thoroughly read the works of Hegel and Schelling.[11] In his materialist period Solov'yov was influenced by the Russian materialists Pisar'ev and Chernyshevsky, who themselves had studied Hegel, Feuerbach, and Marx. In a way Solov'yov never really abandoned materialism and as Oliver Smith points out, much of his philosophizing is aimed at reconciling materialism and idealism [11, p. 22].

The relationships between Kierkegaard's and Solov'yov's thought and Schelling's philosophy seem to be less ambivalent than to Hegel's philosophy. The Danish scholar Rasmus Rosenberg Larsen argues that Kierkegaard and Schelling share a common intention, which is: <<the ambition to re-describe freedom and subjectivity in coherence with a theological foundation>> [15, p. 482], which also applies to Solov'yov.[12]

Kierkegaard's and Solov'yov's mystical experiences and their religious philosophy

Nowhere do the Dane and the Russian claim to be prophets who directly communicate divine messages and it is certainly not in this way that mystical experience has a significance in connection with their work. It is equally important to notice that Kierkegaard and Solov'yov, as religious as they may be, are not irrationalists or fideists. Both thinkers have never dismissed philosophy, theology, and human reasoning, nor have they ever presented thoughts that were based solely on religious concepts or mystical experiences. Kierkegaard's and Solov'yov's mystical experiences were the so-called fuel of their thinking, but never the content. The German researcher Mariele Nientied has rightly argued that in Kierkegaard's writings, faith is never preferred over reason[13] and this is even more true for Solov'yov, who [like Hegel] explicitly sees faith and reason as being in harmony with each other.

Kierkegaard and Solov'yov have written about their mystical experiences and from these accounts it becomes clear that both thinkers have experienced something insightful that influenced their activity and needed to be articulated in some way, but was difficult to put into words at the same time. Kierkegaard experienced two significant mystical events, while Solov'yov's life was characterized by three main mystical experiences and a succession of minor experiences. Solov'yov describes his mystical experiences in his poems, some of which are ironical in tone. On this irony, Estonian scholar Indrek Vaino remarks: <<He thought the subject was too serious to be serious about it>> [17, p. 3].[14] Kierkegaard wrote about his mystical experiences in his journals[15], which were not intended for publication. The mystical experiences

[11] Cf. [14, p. 116].
[12] Cf. [12, p. 288].
[13] Cf. [16].
[14] My translation of: "Teema oli tema arvates liiga tõsine, et sellest tõsimeeli rääkida."
[15] Meant here are Kierkegaard's *Journaler*; his diaries which were posthumously published.

of both Kierkegaard and Solov'yov are related to important personal moments but the accounts both thinkers give of these mystical events differ. Kierkegaard's descriptions are laced with Bible quotations in a style resembling the popular style of the Pietists. Solov'yov's descriptions of the mystical events in his life are written in a vivid, poetic style and often refer to his concept of Sophia.

For both Kierkegaard and Solov'yov their mystical experiences were events that, as James' definition indicates, significantly influenced their lives' interests and activity. Mystical experiences helped them to overcome the religious crises of their youth and to reacquire their Christian faith in a new and unorthodox way.

Practice in Christianity **and** ***Lectures on Divine Humanity*** **as critical works**

Kierkegaard's *Practice* and Solov'yov's *Lectures* are works of criticism of public religion par excellence. Both thinkers present comparable criticism even though *Practice* and *Lectures* criticize different situations. Both the Dane and the Russian argue that in their societies, religion is a shallow and superficial affair and that the absolute is regarded as something secondary and circumstantial. In relation to this, both thinkers reflect on the process of history and on the God-Human Christ as a way out of the religious crises.

Society and the absolute

In the *Lectures,* Solov'yov writes that: <<Contemporary religion represents a very pitiful thing: properly speaking, religion as the dominating principle, as the center of spiritual attraction, does not exist today; instead, there is the so-called religiosity as a personal mood, a personal taste: some have this taste, others do not, just as some people like music and others do not>> [18, p. 67]. To this, he adds in an ironical fashion: <<I will not dispute those who at the present time maintain a negative attitude toward the religious principle. I shall not argue with the contemporary opponents of religion – because they are right>> [Ibidem]. Comparable words on the regrettable state of religion can also be found in Kierkegaard's *Practice* where he writes: <<Christianity came into the world as the absolute (…) In relation to the absolute, there is only one time, the present; for the person who is not contemporary with the absolute, it does not exist at all>> [7, p. 63].

In *Practice,* Kierkegaard draws attention to the fact the New Testament Christ was a scandalous person in the eyes of the authorities of his days and came in conflict with them. From this, Kierkegaard proceeds to argue that worldly power and religious integrity can never be combined in the form of a State Church. It is remarkable that in Solov'yov's *Lectures* Roman Catholicism and Protestantism are criticized, while at the same time there is no explicit criticism of the Russian Orthodox Church. It is, however, possible to interpret Solov'yov's reluctance to

mention the Russian Orthodox Church as *precisely* his critique of a church that lived a life of subjugation to the state and was not free to function in its own right.[16]

Both thinkers view the societies they live in and the offical churches as untruthful. The Danish and Russian societies of Kierkegaard's and Solov'yov's day claim to be officially Christian, and people even seem to take a certain pride in this, while at the same time it is obvious that Christian religion is more a matter of fashion and trend, or is presented in such an anamorphic way that it becomes the total opposite of what religion ought to be. In all circumstances, Kierkegaard and Solov'yov observe that the absolute presented in religion, is not the absolute in the lives of individuals, nor in society, nor within the official churches. Kierkegaard and Solov'yov argue that this absence of true religion results in a loss of wholeness, unity and meaning.

In his *Lectures*, Solov'yov emphasizes the significance of religion for the wholeness of the world and the human being in the following words: <<Religion <…> is the connection of man and the world with the unconditional beginning, which is the focus of all that exists. It is evident that if we admit the reality of this unconditional beginning, it must define all the interests and the whole content of human life>> [18, p. 67]. Solov'yov regards wholeness to be so important for humanity that people will always search and strive for <<some uniting and integrating principle>> [18, p. 68], and he continues: <<Although according [to] the prevalent conviction all the ends and beginnings of human existence are reduced to the present reality, to the given natural existence, and our life is locked 'in a narrow ring of sublunar impressions'; yet even in that narrow ring contemporary civilization is laboring to find a unifying and organizing principle for mankind>> [Ibidem].

Socialism and positivism

That Kierkegaard and Solov'yov lived in different periods of the nineteenth century becomes most clear from the fact that Solov'yov in his *Lectures* refers to positivism and socialism, while Kierkegaard primarily engages in criticizing the Danish State Church. Although Kierkegaard makes some remarks about socialism in his oeuvre, socialism and positivism in his day were not the popular political and philosophical movements that they would become during Solov'yov's lifetime.

In the *Lectures,* Solov'yov discusses socialism and positivism in relation to the gradual demise of religion and he argues that people seek solace in positivism and socialism precisely because the religious principle has become <<subjective and

[16] It is possible to interpret Solov'yov's reluctance to mention the Russian Orthodox Church in his critique of Christian traditions not only as something that was done in connection with censorship, but also as a criticism of the fact that since 1721 (under the reign of Czar Peter I) the patriarchate of Moscow was abolished and replaced by a synod consisting of bishops and government officials, which changed the Russian Orthodox Church from a church body into an integral part of the Russian State, and in the eyes of Solov'yov into a non-existent church. Only in 1917 would the Moscow patriarchate be reinstated.

impotent>> [Ibidem]. According to Solov'yov <<neither socialism nor positivism stands in any direct relation to religion>>, but <<they would simply occupy the empty space that religion has left in the life and knowledge of modern civilized humanity>> [Ibidem]. And although Solov'yov refuses to argue against socialism or positivism because he recognizes some truth in them, he does not accept them as valid philosophical options. In his *Lectures,* Solov'yov analyzes socialism as <<right in rebelling against the existing social untruth>> [18, p. 71], but at the same time he sees that when socialism is not based on self-denial and love, it is factually based on the same egoistic striving for material welfare that it claims to fight. This makes socialism inherently self-contradictory [18, p. 72].

In the *Lectures,* Solov'yov also depicts positivism as a philosophical position that is unable to create and sustain its own epistemological base, because <<Reason, <...> is only a means, an instrument, or a medium of knowledge, but not its content <…> while the content of reason or of rational knowledge is reality>> [18, p. 73]. Since reality in rationalism is limited to the natural phenomena because metaphysics has been abolished, Solov'yov argues that there cannot be any totality of knowledge or truth in human reason.

Without any uniting and unconditional principle there is only an unknowable multitude of widely divergent natural phenomena that no single mind could study [18, pp. 73-74]. Solov'yov maintains that basing the knowledge of reality on the presumed epistemological foundation of human reason alone is impossible, without a uniting and unconditional principle. Even though positivism and socialism are not religions themselves, Solov'yov argues that a logical furthering of the socialist and the positivist principles ultimately leads to the unavoidable necessity of an unconditional beginning, and thus to religion [18, p. 74].

At the end of his argumentation about socialism and positivism, Solov'yov defines religion in the following words: <<Religion is the reunion of man and the world with the unconditional and integral principle. That principle <…> excludes nothing, and therefore the true union with it, the true religion cannot exclude, or suppress, or forcibly subject to itself any element whatever, any living force either in man or in his universe>>[Ibidem]. Solov'yov argues that forced subjugation and exclusion of otherness is incompatible with true religion, which leads him to the conclusion that <<the religious principle appears to be the only actual realization of liberty, equality, and fraternity>> [Ibidem]. This broad definition of religion is further developed into the idea of divine humanity, directed at countering the loss of wholeness.

The God-Human

Although in *Practice* one can find references to the Hegelian conviction that it is possible to comprehend the God-Human, the main purpose of *Practice* is *not* criticism of Hegelian thought and its harmonization of faith and reason. *Practice* is

Kierkegaard's attempt to reintroduce Christianity into Christendom.[17] In order to achieve this goal he presents a kenotic Christology: a portrayal of Jesus Christ as a rejected human which contrasts sharply with the heroic Christ-figure of the Christendom of the State Church. Kierkegaard states: <<Christianity has been quite literally dethroned in Christendom <…> it has also been abolished>> [7, p. 227], and he blames the distorted religiosity of the Danish Lutheran State Church for this. He considers this the religiosity of the established order[18] to be an illegal occupant of the religious sphere, and most of all he despises this religiosity because according to his opinion it deprives individuals of the opportunity to encounter the true Christianity that is presented in the New Testament.

Both Kierkegaard and Solov'yov have difficulty with the unity of spiritual authority and the exercise of worldly power. In *Practice,* Kierkegaard elaborates upon the thought that in Christendom the established order deifies itself at the cost of human freedom and individuality. In his *Lectures,* Solov'yov argues that: <<Every power that does not represent the unconditional principle of the truth, is oppression and subjugation to such a power can be only a forced one>> [18, p. 72].

On the first page of *Practice,* Kierkegaard begins to contrast his imagery of the abased and suffering God-Human[19] of the New Testament with what he calls a <<thoughtless-romantic or a historical-talkative distortion>> [7, p. 9] of Christ. Kierkegaard argues that the distorted Christ-figure of the established order has little in common with the outcast-Christ of the New Testament and is created to make him more palpable for a larger public, and thus more functional. It is impossible, Kierkegaard argues, to be offended by the Christ-figure of the established order and precisely because of this, the established order makes Christian religion inaccessible. Kierkegaard presents the Christ-figure of Christendom in the following words: <<But precisely this is the calamity, and for many an age has been the calamity of Christendom – namely, that Christ is neither the one nor the other, neither the person he was when he lived on earth nor the one he will be at his second coming>> [7, p. 35] and he continues <<we have learned that he was some kind of great somebody>> [Ibidem]. According to Kierkegaard, the end result of this was that <<one became a Christian without noticing it and without the slightest possibility of offense. Christ's teaching was taken, turned, and scaled down>> [Ibidem]. In his *Lectures*, Solov'yov argues like Kierkegaard that the person of Jesus Christ alone, and nothing else, is the core of Christianity.[20]

---

[17] Kierkegaard distinguishes between what he, in Danish, calls Christendom [Christianity] and Christenhed [Christendom]. Christendom is the religion of the abased God-Human of the New Testament, while Christenhed is the fantastic construction of the established order. Cf. [7, p. 58].

[18] Kierkegaard writes about *Det Bestaaende*, which can be translated both as 'the established order' or 'the existing order.' Kierkegaard criticizes *Det Bestaaende* for its self-deification.

[19] *Gud-Mennesket* in Kierkegaard's Danish, which literally translates as God-Human. The idea of the God-Human originates in an ancient Christan dogma that was established at the Council of Chalcedon in 451. The God-Human is also a significant theme in Hegel's works.

[20] Cf. [18, p. 152]

Contemporaneity and history

The strange truth of Christianity, Kierkegaard argues, is that a rejected human, in fact God himself, wants to save the world. He calls it a <<meaningless madness>> [7, p. 53]. When the God-Human is observed through the eyes of his historical contemporaries and through the literal text of the New Testament, Kierkegaard argues, nothing indicates that this man is the God-Human. Because of the improbability of the truth of Christianity, taking offense is always in between the believer and the God-Human. Without offense, Kierkegaard argues, there is no contemporaneity in faith, since in order to achieve contemporaneity one first needs to pass through offense. Here, Kierkegaard is far away from the thought of Solov'yov, who is always convinced of the rationality of Christianity. Oliver Smith writes: <<Soloviev defines the task which stood before him and humanity alike: 'to clothe the eternal content of Christianity in a new and suitable, i.e. absolutely rational form'>> [11, p. 25]. For Kierkegaard, this would simply be an impossible position since his thought is primarily based on the assumption of the inherent absurdity of Christianity.

The concept of religious contemporaneity is of decisive importance in interpreting Kierkegaard's understanding of Christianity. It is in fact a concept of faith.[21] In the eighth issue of *The Instant,* Kierkegaard presents the concept of contemporaneity as his most precious concept as he writes: <<Pay attention to contemporaneity! <…> This idea is the idea to my life. <…> Not that I have invented this idea myself <…> the idea is old, it is from the New Testament>> [19, p. 273]. [22] According to Kierkegaard, contemporaneity of faith means that there is no difference in time or distance between the believer and Christ. Kierkegaard argues that Christ enters the time and life of the believer and that the 1800 years historically separating Christ and the believer have no religious relevance.

The idea that Christian faith cannot be based on or defined by historical knowledge about Christ is fundamental to *Practice*. Kierkegaard writes that <<knowledge annihilates Christ>>[7, p. 33], to which he adds that <<one cannot know anything at all about Christ; he is the paradox, the object of faith, exists only for faith>> [7, p. 25]. Because of this, demonstrating that Christ is the God-Human is the folly of all follies for Kierkegaard, since to 'demonstrate' is after all, to turn a thing into the rational-actual. Is it possible to turn that which conflicts with all reason into the rational-actual? [7, p. 26]. The one who knows Christ from history and likes him as a <<great somebody>> [7, p. 35] is called an admirer by Kierkegaard, distinguishing this person from the believer, who is a contemporary of Christ in faith and an imitator of his example [7, p. 53]. In Kierkegaard's understanding of

[21] *Samtidighed* in Kierkegaard's Danish.

[22] My translation of: "Denne Tanke er mig mit Livs Tanke. <…> Ikke at jeg har opfundet den, Gud forbyde, at jeg skulde forskylde saadan Formastelse, nei, Opfindelsen er gammel, er det nye Testamentes."

Christianity, the imitation of Christ is the process in which unification of the divine and the human takes place, it *is* the process of divine humanity itself. However, unlike in Solov'yov's thought, Kierkegaard's process of divine humanity is a process on the level of the individual believer and not at the collective level.

Although, according to Kierkegaard, the contemporaneity in faith and the imitation of Christ are both affairs between the individual and the God-Human, it is not about <<a private gnostic flight of the soul to God>>, as American scholar David Gouwens argues [10, p. 229]. Gouwens describes Kierkegaard's concept of the imitation of Christ as <<a call to discipleship in the social matrix>> [Ibidem], indicating that the contemporaneity of faith with Christ and the imitation of Christ will have its effects in the social sphere. Redemption is only to be experienced through Christ and was a fundamental conviction of Kierkegaard. In *Practice,* he writes: <<So human in his divinity! With the Father he knows from eternity that only in this way can the human race be saved: he knows that no human being can comprehend him, that the gnat that flies into the candlelight is not more certain of destruction than the person who wants to try to comprehend him or what is united in him: God and man. And yet he is the Savior, and for no human being is there salvation except through him>>[7, p. 53].

Divine Humanity

Solov'yov, like Kierkegaard, employs the idea of the God-Human[23] to present an alternative for the decaying religion of his day. But, unlike Kierkegaard, Solov'yov links his concept of the God-Human to both his broad definition of religion and his historical-philosophical perspective. Noteworthy is that because of this perspective, the religious-historical process, that has no religious relevance and significance in Kierkegaard's thinking, is of the utmost importance for Solov'yov's religious philosophy. For Kierkegaard, eventually, everything boils down to the mystical relationship between the one believer and Christ, albeit with consequences for society. For Solov'yov, the historical-religious process of the whole of humanity *itself* becomes the process of divine humanity. In his *Lectures,* Solov'yov presents an account of the historical and religious development of European and Asian civilizations, and in his examination of these developments he aims to show how everything reaches its culminating point in the life of Jesus Christ, the God-Human in whom the divine and human became united in history and time.[24]

The first stage of the development of religious consciousness, according to Solov'yov, is that of the pessimism and asceticism of Buddhism, with its emphasis on the renunciation of the world as something false and illusionary. Idealism is the

[23] Solov'yov uses the word *Богочеловек* which translates as 'God-Human.' The concept *Богочеловечество* is translated in this article as 'Divine Humanity' and refers to the process of deification of the whole of humanity.
[24] Cf. [18, p. 154]

second stage of the process of divine humanity, Solov'yov writes, and this is visible in the <<mystical perceptions of Plato>> [18, p. 151]. The third stage is monotheism with its <<acknowledgement, beyond the boundaries of the visible reality, of not only the realm of ideas but also of the unconditional beginning as the positive subject>> [Ibidem]. Judaism, the fourth stage of the religious development according to Solov'yov, adds <<the last definition of the divine beginning in the pre-Christian religious consciousness>> [Ibidem], namely, <<the definition of it as the triune God>>, which according to Solov'yov is found most prominently in the Alexandrine school of theology [Ibidem]. At the end of his argumentation, Solov'yov states that <<All these phases of religious consciousness are contained in Christianity [and] became parts of it>> [Ibidem]. However, Solov'yov simultaneously points out that Christianity is more than just the sum of these historical-religious developments when writing that <<Christianity has its own content, independent of all these elements which enter it; and this content is singularly and exclusively Christ>> [18, p. 152].

Solov'yov states that the person of Christ and not his teaching is the center and the absolute of Christianity, which is comparable to Kierkegaard's criticism of those who want to turn Christianity into mere teaching and then subordinate Christ to this teaching. Strangely enough Solov'yov only mentions Protestantism explicitly when he criticizes this theological position and writes that <<at the present time in the Christian world, especially in the Protestant world, one meets people who call themselves Christians but maintain that the substance of Christianity is not in the person of Christ, but rather in His teaching>> [Ibidem]. According to Solov'yov, Jesus Christ is the center of the whole divine-human process of history and religious consciousness, and therefore he writes: <<The individual being, or the realized expression of the unconditionally-extant God, is Christ>> [18, p. 154]. Solov'yov considers reason and faith to be in harmony which each other and is convinced of the rationality of Christianity, but all of this does not mean that religious truths can be understood by reason alone. On this, Solov'yov remarks that <<It is quite evident that the reality of the unconditional beginning, as existing in itself, independently of us – the reality of God <…> cannot be deduced from pure reason, cannot be proved by logic alone>> [18, p. 90]. Faith, according to Solov'yov, is just as necessary as is reason to understand religious truths, because <<all proofs of that existence, reduced to the law of causality, appear thus to be only considerations of probability, not evidences of certainty – only faith remains to be such an evidence>> [18, p. 91].

Unlike Kierkegaard, Solov'yov is convinced that <<Divinity belongs to man as well as to God>> [18, p. 84], and even though he argues that <<God possesses it [divinity] in eternal reality, whereas man can only attain to it>> [Ibidem], he is certain that humanity is destined to be deified. Here, a significant difference in native theology between Kierkegaard and Solov'yov becomes visible. In Solov'yov's words clearly resonates the Orthodox theological concept of συνέργεια (working together) that describes the relationship between a mutually interdependent God and human

cooperating <<in a harmony of two wills>> [20, p. 34].[25] In his *Lectures,* Solov'yov writes that <<the uniting link between the divine and the natural world is man>> [18, p. 158], for humanity, according to Solov'yov is <<at once divinity and nothingness>> [Ibidem]. With one leg in the divine world and the other leg in the natural world, human beings are the linking pin between God and his creation. In the *Lectures,* Solov'yov defines Sophia, the divine wisdom, as <<the ideal or perfect humanity, eternally contained in the integral divine being or Christ>> [18, p. 159], and it is Sophia who is the guarantee of the eternity of humanity and of every single human being.

Like Kierkegaard, Solov'yov writes about the necessity of imitating Christ in the process of achieving divine humanity. The fundamental difference between Kierkegaard's and Solov'yov's understanding of the imitation of Christ is, however, that Solov'yov is focused on <<the self-negation of the human will and a free subjection of it to Divinity>> [18, p. 200], and not on suffering as in Kierkegaard's interpretation.[26] This difference in understanding is most likely related to Kierkegaard's and Solov'yov's native theologies that show significant dissimilarities on this point. Traditionally, Lutheran theology is categorized as theologia crucis [theology of the cross] that emphasizes the human incapability to play an active role in the process of their own salvation. In this perspective, the salvation of the believers is earned *for them* through the suffering and death of Christ on the cross.[27] Eastern Christian theology, on the other hand, traditionally emphasizes the resurrection of Christ and not so much his death on the cross, which explains its categorization as theologia gloriae [theology of the glory]. Eastern Christian theology teaches a possibility for humans to partake in their own salvation in a more active way, for example in the form of monasticism.

At the end of his *Lectures,* Solov'yov summons all humanity to partake in the redemptive process of divine humanity by following the example of Christ, which practically means <<the inner acceptance of Christ>> [18, p. 201]. This means turning away from taking pleasure in material welfare and making a free and willed subjection to divinity, which according to Solov'yov is something totally different than a subjection to church authority.[28] In this way, a double path of incarnation is realized, the first path being the life of Jesus Christ and the second path the religious-historical process of all of humanity, that subjugates itself freely to God in imitation of Christ. Solov'yov's ecumenist dream, that is not fully unfolded in the *Lectures*, was that the Eastern and Western Churches would reunite. About this Solov'yov writes that <<Western humanity sooner or later must turn to the truth of Godmanhood>> [18, p. 205], and he proceeds to argue that where the Western Church needs the truth of the Eastern Church, the Eastern Church needs the Western

[25] My translation of: "согласованность двух воль."
[26] Cf. [10, p. 229] & [5, p. 208–215].
[27] Cf. [21, p. 10]
[28] Cf. [18, p. 201]

Church to further its Christian culture. Through a reunion of the Churches of East and West and through a free subjection of all of humanity to divinity, Solov'yov argues, Gods redemption will take place [Ibidem].

It is worth mentioning here that, according to Russian scholar Igor Ivanovich Evlampiev, the later Solov'yov's view on salvation which is unfolded in the *Three Discourses* comes to differ dramatically from the perspective that Solov'yov gives in the *Lectures* [22, p. 125]. In line with Dostoevsky's thought, Evlampiev argues, Solov'yov abandons the idea of a salvation through a historical process of self-perfection of humanity under divine inspiration, but comes to consider Jesus Christ as the only force strong enough to overcome all evil in the world [22, p. 124]. This later Solov'yovian perspective is closer to the Kierkegaardian idea of the salvation through a mystical union between the individual believer and Christ than is the concept of salvation that Solov'yov offers in his *Lectures.*

Реферат

При всем различии двух известных религиозных мыслителей и критиков XIX века Сёрена Обю Кьеркегора (Søren Aabye Kierkegaard) (1813–1855) и Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) исследуется их философское родство. Вдохновленные мистическим опытом, сформированным классической греческой философией, немецким идеализмом и их родным лютеранским и православным богословием, Кьеркегор и Соловьев развили свою религиозную философию и критику общественной религии. Кьеркегор и Соловьев – религиозные мыслители, которые активно участвовали в дискуссиях общества своего времени, а также сами находились под влиянием этих дискуссий.

Кьеркегор яростно критиковал Датскую Лютеранскую Государственную Церковь за ее искаженное представление о христианстве, а Соловьев прямо критиковал католицизм и протестантизм и косвенно, но столь же решительно критиковал Русскую Православную Церковь.

Отсутствие религиозного принципа в церкви и обществе, по мнению Кьеркегора и Соловьева, привело к неглубокой религиозности и общей утрате смысла и единства. Чтобы противостоять кризисам своего времени, Кьеркегор и Соловьев, критически переосмысливая современную им христианскую религию, предлагают свою религиозную философию в качестве выхода из кризисов. Сократ, который знал об ограничениях философии, является для обоих мыслителей авторитетной фигурой в истории религиозной философии, их философским героем.

Оба мыслителя не согласны с утверждением рациональности христианства. Несмотря на то, что Соловьев отверг идею христианства, которая вполне понятна для разума, он стремился представить христианство в рациональной форме. Кьеркегор, в отличие от Соловьева, рассматривает христианство как нечто абсурдное и в наибольшей степени противоречащее разуму, хотя он никогда не был иррационалистом или фидеистом.

История западной философии была для Кьеркегора и Соловьева одновременно объектом критики и богатым источником материала для построения собственных религиозных философий. Так, например, в трудах Кьеркегора и Соловьева появляются гегелевские темы. Кроме того, оба мыслителя, развивая свою религиозную философию, использовали шеллинговский подход.

В религиозной философии и Кьеркегора и Соловьева выдающуюся роль играет *Богочеловек* (*Gud-Mennesket*, на датском Кьеркегора), Иисус Христос. Кьеркегор представляет свою концепцию *Современности со Христом* (*Samtidighed med Christus*), в которой объединены человеческое и божественное. Это объединение в современной вере является спасительным союзом отдельного верующего со Христом, союзом, который выражается в практическом подражании верующего Христу (*Christi Efterfølgelse*). Кьеркегор настаивает на том, что из истории ничего не может быть известно о религиозном значении Христа, что делает его идею единства со Христом в современной вере по своей сути неисторичной.

Соловьевская концепция *Богочеловечества* резко отличается от этой концепции Кьеркегора. Согласно соловьевской концепции, процесс религиозно-исторического развития человечества – *это* процесс спасения. Концепция Соловьева принципиально исторична. Богочеловечество, по Соловьеву, состоит из двух неразделимых компонентов: во-первых, из Богочеловека Иисуса Христа, который является исторической человеческой личностью, объединяющей Бога и человечество; во-вторых, из всего человечества, которое развивается благодаря взаимодействию религии и истории в человеческий божественный организм. В религиозной философии Соловьева есть идея двойственного воплощения: первое – воплощение Христа, которое описано в Новом Завете, а второе – историческое и религиозное развитие всего человечества, которое свободно подчиняется Богу в подражании Христу.

Таким образом, оба мыслителя используют сопоставимые богословские концепции и образы, но используют их по-разному, что связано с происхождением их теологий и их индивидуальным творческим мышлением.

Список литературы

1.Tchertkov L.N. Søren Kierkegaard in Russian Litterature // Kierkegaardiana. Vol. 13 / eds. N. Thulstrup, M. Mikulová. København: C.A. Reitzels forlag, 1984. P. 128–148.

2.Tsypina L.V. Two modes of existential freedom: V. Solovyov and S. Kierkegaard // Philosophica Nitra. 2013. P. 173–182.

3. Mishra P. The Age of Anger. A History of the Present. London: Allen Lane, 2017. P. 68–70.

4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая Гвардия, 2000. 554 с.

5. Mikulová Thulstrup M. Kierkegaard i kristenlivets historie. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1991. P. 178–215.

6. James W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Cambridge: Harvard, 1902. P. 287–288.

7. Kierkegaard S.A. Practice in Christianity. Princeton: University Press, 1991. P. 9–227.

8. Howland J. Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith. Cambridge: University Press, 2006. P. 5–7.

9. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IX / под ред., с примеч. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 194–241.

10. Gouwens D.J. Kierkegaard as religious thinker. Cambridge: University Press, 1996. P. 29–229.

11. Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston: Academic Studies Press, 2011. P. 22–26.

12. Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. P. 286–288.

13. Stewart J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. Cambridge: University Press, 2007. P. 132–166.

14. Лосский Н.О. История русской философии. 1951. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. 608 с.

15. Rosenberg Larsen. R. Schelling and Kierkegaard in Perspective: Integrating Existence into Idealism // Res Philosophica. 2013. Vol. 90, No. 4, October. P. 481–501.

16. Nientied M. Kierkegaard without "Leap of Faith", // Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium / eds. W. Löffler, P. Weingartner. 2003. Available at: http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2509/2742 (accessed 20 June 2019).

17. Lotmaniga M. Vladimir Solovjovi tähendus tänapäeval // Tallinna Kaarli koguduse ajakiri. EELK Tallinna Toompea Kaarli Kogudus. Tallinn, December 2001. P. 1–18.

18. Soloviev V.S. Lectures on Godmanhood. San Rafael: Semantron, 2007. P. 67–205.

19. Kierkegaard S.A. Øjeblikket Nr. 8 // Søren Kierkegaards Samlede Værker / eds. Drachman A.B., Heiberg J.L., Lange H.O. 3rd ed. Copenhagen: Gyldendal, 1962–1964. Vol. 19. P. 273.

20. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект: Парадигма, 2015. P. 34.

21. Confessio Augustana // Schaff Ph. (1877) The Creeds of Christendom. With a History and Critical Notes. Grand Rapids: Baker Book House, 1977. Vol. III. P. 10.

22. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: РХГА, 2017. P. 124–125.

References

1.Tchertkov, L.N. Søren Kierkegaard in Russian Litterature, in *Kierkegaardiana*. Vol. 13. København: S.A. Reitzels forlag, 1984, pp. 128–148.

2.Tsypina, L.V. Two modes of existential freedom: V. Solovyov and S. Kierkegaard, in *Philosophica Nitra*, 2013, pp. 173–182.

3.Mishra P. The Age of Anger. A History of the Present. London: Allen Lane, 2017, pp. 68–70.

4.Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solov'yov and his time]. Moscow: Molodaya Gvardiya, 2000. 554 p.

5.Mikulová Thulstrup, M. Kierkegaard i kristenlivets historie [Kierkegaard in the history of Christian life]. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1991, pp. 178–215.

6.James, W. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Cambridge: Harvard, 1902, pp. 287–288.

7.Kierkegaard, S.A. Practice in Christianity. Princeton: University Press, 1991, pp. 9–227.

8.Howland, J. Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith. Cambridge: University Press, 2006, pp. 5–7.

9. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [The life drama of Plato], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. IX* [Collected works of Vladimir Sergeevich Solov'yov. Vol. IX]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 194–241.

10. Gouwens, D.J. Kierkegaard as religious thinker. Cambridge: University Press, 1996, pp. 29–229.

11. Smith, O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston: Academic Studies Press, 2011, pp. 22–26.

12. Shaposhnikov, L.E. *Konservatizm, modernizm i novatorstvo v russkoy pravoslavnoy mysli XIX–XXI vekov* [Conservatism, modernism and innovation in Russian Orthodox thought from the 19th – 21rst century]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SpbGU, 2006, pp. 286–288.

13. Stewart, J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. Cambridge: University Press, 2007, pp. 132–166.

14. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii. 1951* [History of Russian philosophy. 1951]. Saint-Petersburg: Azbuka-Attikus, 2018. 608 p.

15. Rosenberg Larsen, R. Schelling and Kierkegaard in Perspective: Integrating Existence into Idealism, in *Res Philosophica*, 2013 October, vol. 90, no. 4, pp. 481–501.

16. Nientied, M. Kierkegaard without «Leap of Faith», in *Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium*, 2003. Available at: http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2509/2742 (accessed 20 June 2019).

17. Lotmaniga, M. Vladimir Solovjovi tähendus tänapäeval [The importance of Solov'yov today], in *Tallinna Kaarli koguduse ajakiri. EELK Tallinna Toompea Kaarli Kogudus*. Tallinn, 2001 December, pp. 1–18.

18. Soloviev, V.S. Lectures on Godmanhood. San Rafael: Semantron, 2007, pp. 67–205.

19. Kierkegaard, S.A. Øjeblikket Nr. 8 [The Instant No. 8], in *Søren Kierkegaards Samlede Værker* [Søren Kierkegaard's collected works]. Copenhagen: Gyldendal, 1962–1964, vol. 19, p. 273.

20. Losskiy, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [A sketch of the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow: Akademicheskiy proekt: Paradigma, 2015, p. 34.

21. Confessio Augustana [The Augsburg Confession], in *Schaff Ph. (1877) The Creeds of Christendom. With a History and Critical Notes*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977, vol. III, p. 10.

22. Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian philosophy in a European context]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2017, pp. 124–125.

УДК 1:27(470)(09)
ББК 87.3(2)5-302

ШЕСТОВ И СОЛОВЬЕВ: АНТИПОДЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

А. ОППО
Теологический факультет Сардинии (ПФТС)
Ул. Санжуст, 13, г. Кальяри, 09129, Италия
E-mail: andreaoppo@pfts.it

На материале статьи Льва Шестова 1927 года «Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)» рассматривается противоречивое отношение к воззрениям Владимира Соловьева. Несмотря на резко критическое отношение Шестова к идеям Соловьева и объективные различия, существующие между двумя философами, которых едва ли можно сравнивать, прослеживается возможность конструктивного диалога между ними. Идеи Л. Шестова и Вл. Соловьева рассматриваются в рамках концепции «русской идеи» Н. Бердяева. Утверждается, что, в соответствии с предлагаемой Н. Бердяевым и А. Лосевым интерпретацией обоих авторов, идеи Соловьева и Шестова в своем высшем смысле сходятся в эсхатологическом видении правды этого мира, а также в фундаментальном недоверии западному эпистемологическому мировоззрению.

Ключевые слова: *русская идея, религиозная философия, русская метафизика, эсхатология, эпистемологическое мировоззрение*

ANTIPODES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY: SHESTOV AND SOLOVYOV

A. OPPO
Faculty of Theology of Sardinia (PFTS)
13, Via Sanjust, Cagliari, 09129, Italy
E-mail: andreaoppo@pfts.it

This article explores the contradictory relationship Lev Shestov had with Vladimir Solovyov's thinking, basing mostly on the main writing that he dedicated to him, i.e. the article «Speculation and Apocalypse. The Religious Philosophy of Vl. Solovyov» of 1927. However harshly critical Shestov's reading of Solovyov may have been, and considering also the objective difference between two philosophers who can hardly be compared, there is still a margin for a positive dialogue between their respective works. This is done in the larger frame of N. Berdyaev's concept of «Russian idea», where their thoughts can be brought closer together in a way that Shestov himself had actually anticipated at the end of his essay on Solovyov. In this respect, as is suggested by an interpretation of the two authors offered by N. Berdyaev and A. Losev, the ultimate meaning of both Solovyov's and Shestov's ideas would converge in an eschatological view of the truth of this world as well as in a fundamental mistrust of the Western epistemological worldview.

Key words: *Russian Idea, Religious philosophy, Russian metaphysics, eschatology, epistemological worldview*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.079-090

По наблюдениям Игоря Евлампиева, «вся русская философия начала XX века, породившая целую плеяду блестящих мыслителей европейского масштаба, в той или иной степени основывалась на переработке наследия Вл. Соловьева», при этом Лев Шестов занимает первое место среди тех немногих, которые «не только не опирались в своих размышлениях на идеи Соловьева, но и противопоставляли свою позицию позиции своего великого предшественника»[1]. В действительности, мысль Шестова с самого начала его деятельности была обращена к Соловьеву, однако сам он непременно занимал по отношению к нему кардинально противоположную позицию. Две его первые работы, написанные в 1890-х годах – в период, который можно назвать «идеалистическим этапом» его творчества, были адресованы Соловьеву. Написанные для киевского журнала «Жизнь и искусство» и подписанные – против его воли – псевдонимами эти две статьи[2] были направлены против позиции Соловьева, изложенной в вышедшей незадолго до этого книге «Оправдание добра. Нравственная философия» (1897 г.)[3]. В первой своей статье Шестов критикует мнение Соловьева о войне, которую тот считал «болезнью прогресса», способствующей преодолению его «внутренних расстройств», во второй же он решительно противостоит стремлению Соловьева примирить право и нравственность, опираясь на свою подвижную позицию относительно развития человеческой совести. Шестов в высшей степени радикально возражает против этих двух точек зрения, некоторым образом обращаясь к своим прежним университетским занятиям по юриспруденции. В первую очередь он отрицает нормативно-юридический принцип, а также принцип власти, отстаивая главенство человеческой личности и «внутренней правды»[4].

Однако, как уже было сказано выше, эти ранние работы, посвященные Соловьеву, относились к тому этапу творческой деятельности Шестова, от которого он впоследствии отрекся и даже пытался скрыть. В недавнее время было обнаружено большое количество публицистических работ Шестова, написанных им в Киеве с 1895 по 1900 год и неизвестных даже его дочери и биографу Наталье Барановой[5]. Около 1900 года Шестов радикальным образом меняет

---

[1] См.: Евлампиев И.И. Абсолют как царство абсурда: Л. Шестов // Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 259 [1].

[2] См.: Черный <Шестов Л.>. Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. № 336. 5 декабря. С. 2 [2]; Читатель <Шестов Л.>. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 9. 9 января. С. 2 [3].

[3] Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Юрайт, 2018 [4].

[4] См. комментарий на эти две статьи, которые представляют собой своего рода «археологические раскопки» работ Шестова: Ермичев А.А. До Шестова… (Газетные выступления Л.И. Шестова 1895–1899 гг.) // Вопросы философии. 2016. № 11 [5].

[5] В своем недавнем исследовании (2019 г.) Ксения Ворожихина обнаружила целый ряд неизвестных эссе, которые были написаны Шестовым в период с 1895 по 1900 год для киевских журналов «Жизнь и искусство» и «Киевское слово» (см.: Ворожихина К.В. Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 58–71 [6]). В течение данного периода Шестов неоднократно сотрудничал с этими журналами, вполне вероятно рассчитывая получить в них постоянную рубрику. Судя по

свои философские и политические убеждения, переходя от неопределенных идеалистических воззрений к выражено трагической позиции, которая, безусловно, затмевает значимость его предыдущей работы[6]. При этом любопытным образом его негативное отношение к Соловьеву остается неизменным. Фактически оно даже усугубляется. Независимо от той позиции, которую занимал Шестов, – моралиста и идеалиста или же трагика и нигилиста, – Соловьев в той или иной форме всегда становился объектом его нападок. Складывается ощущение, что он стал для Шестова неким «символом» неподлинной метафизической позиции, в каком-то смысле «предавшей» истинный источник русской мысли, который Шестов в то время, т.е. в начале XX столетия, видел, прежде всего, в Достоевском и Ницше. Шестов полагал, что Соловьев принес в Россию «неправильную» метафизику и отвергнул наиболее истинные корни русской мысли. В этом смысле еще до установления русского религиозного ренессанса Шестов стал одним из первых, кто открыл путь новой метафизике трагедии, осуществив это именно в противопоставлении себя Соловьеву. Будет также полезно упомянуть, что Шестов сыграл одну из ключевых ролей при формировании в России пост-Соловьевского метафизического сознания, начав как раз с *иного* (если можно так выразиться, «ницшеанского») прочтения работ ученика Соловьева – Ф.М. Достоевского.[7]

всему, количество статей, написанных им в этот период, гораздо больше, чем те четыре, которые Шестов упоминает в своей автобиографии, а Наталья Баранова-Шестова – в библиографии его работ. Анализируя данные тексты, Ксения Ворожихина указывает на их общий народнический стиль, характерный, в частности, для журнала «Жизнь и искусство». Они обращены к самым разным темам: от литературной критики до защиты прав человека (например, в виде поддержки либеральных реформ, введения судов присяжных и смягчения наказания для преступников). Помимо этого, они касаются и финансовых вопросов, когда Шестов выступает за более справедливое распределение налогового бремени. Шестов часто поднимает вопросы истинной справедливости и различия между справедливостью человеческой и божественной. По мнению Ворожихиной, в этих текстах «будущий религиозный мыслитель предстает перед нами с неожиданной стороны – как народник прогрессист и литературный критик, бичующий декадентов и символистов, как либерально настроенный публицист и юрист, размышляющий о путях совершенствования уголовного законодательства и пенитенциарной системы» (там же. С. 68). Подобный гуманистический и даже народнический аспект, который наблюдается в творчестве Шестова вплоть до 1900 года, может показаться странным, учитывая, что начиная именно с этого года его работы приобретают аморалистичную и скептическую окраску и никогда более не затрагивают упомянутых тем. Как считает Ворожихина, их общий тон и содержание указывают на отход от марксизма и обращение к более общим принципам ненасилия и человеколюбия, поскольку, вероятно, Шестов перешел не «от “марксизма к идеализму”, а от народничества к религиозной философии» (там же. С. 60.) Число этих статей превышает двадцать, и все они подписаны либо инициалами «Л.Ш.» либо же псевдонимом «Читатель». Однако не все из них могут с полной уверенностью быть приписаны авторству Шестова. Полный список данных работ см.: Ворожихина К.В. Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа.

[6] См. об этом: Oppo A. A Loss of Truth. A Tragic Turning Point at the Beginning of Shestov’s Philosophy // The Tragic Discourse: Shestov and Fondane’s Existential Thought. Oxford: Peter Lang, 2006. С. 103–116 [7].

[7] Роль Шестова в распространении некоторых особых ницшианских тем, а также «трагической связи» между Ницше и Достоевским в период Серебряного века в России сложно переоценить. Я

В жизни пути Соловьева и Шестова ни разу не пересекались (отчасти из-за преждевременной кончины первого), не считая одного небольшого эпизода, который, однако, имел важное значение. В начале 1899 года Шестов был молодым интеллектуалом, который незадолго до этого перебрался в Санкт-Петербург из Киева, где он родился и вырос, имея в своем арсенале лишь малоизвестные публицистические работы в киевских журналах и книгу «Шекспир и его критик Брандес» (1898 г.), которую он выпустил за свой счет и которая по большей части прошла незамеченной. В тот момент после неоднократных попыток обращения к издателям Шестову так и не удалось убедить ни одного из них опубликовать его вторую книгу – текст, в котором он сопоставляет Толстого и Ницше. Причиной тому стала в основном его резкая критика Толстого и чрезмерный нигилизм, присутствующий в книге. Соловьев в то время являлся одним из авторов журнала «Вестник Европы», в который Шестов также послал экземпляр своей рукописи. Он тоже скептически отнесся к возможности публикации подобной работы в основном из-за уважения к Толстому. Тем не менее Соловьев сообщил Леопольду Севу, их общему с Шестовым другу, что книга показалась ему интересной. Более того, он неожиданным образом обратился к издателю Стасюлевичу с просьбой о публикации этой книги в кредит. В следующем, 1900-м году, который стал также и годом смерти Соловьева, книга вышла под названием «Добро в учении гр. Толстого и Ницше»[8].

В течение многих лет Шестов упоминал имя Соловьева лишь от случая к случаю, чаще всего в отрицательном контексте, а именно как символ неподлинной философии. Примером тому может служить статья 1906 года, посвященная Достоевскому, где Шестов упоминает о склонности Соловьева представлять себя неким «пророком» и авторитетом, который ищет в Евангелии подтверждения славянофильских доктрин и государственных интересов. Заодно, как отмечает Шестов, он увлек за собой и Достоевского, превратив великого русского писателя в «пророка», тем самым отвергнув все наиболее трагичные темы его творчества, в особенности те, которые возникли после публикации его «Записок из подполья». В связи с этим, а также в связи с повестью Достоевского он добавляет: «Соловьев же подполья никогда, видно, и не знал».[9]

постарался восстановить и уточнить различные аспекты этого раннего влияния идей Шестова (помимо прочих, на Дмитрия Мережковского и Сергия Булгакова), по большей части связанные с его первой и второй книгой («Добро в учении гр. Толстого и Ницше» [1900 г.] и «Достоевский и Ницше» [1903 г.]), в первой главе моей готовящейся к изданию книги: Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston, Academic Studies Press, 2020.

[8] Данный эпизод, который представляет собой единственное – пусть даже и незначительное – пересечение между жизнями Шестова и Соловьева, рассказывается в биографии Шестова, написанной его младшей дочерью (см.: Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж: La Presse Libre, 1983. С. 40–42 [12]).

[9] См.: Шестов Л.И. Начала и концы // Сочинения в 2 т. Т. II. Томск: Изд. «Водолей», 1996. С. 223 [13]. Эта статья впервые появилась в 1906 году в журнале «Полярная звезда» (см.: Шестов Л.И. Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф.М. Достоевского) // Полярная звезда. 1906. № 7. С. 481–493 [14].

При всем том, очевидно, что идеи Соловьева всегда были частью размышлений Шестова. В зрелости, когда сочинения Соловьева приобрели уже статус классической философии, Шестов почувствовал необходимость вступить с ней в открытую конфронтацию. Осенью 1926 года, вернувшись после летних каникул из Шатель-Гийон, куда они каждое лето ездили с женой, он предпочел не возобновлять прерванную работу над книгой о Плотине[10], а вместо этого принялся за составление своего ежегодного университетского курса в Сорбонне, который получил название «Владимир Соловьев и религиозная философия». В начале июня 1927 года Шестов начинает писать статью, в основу которой лег этот курс, а затем между 1927 и 1928 годом публикует ее в двух номерах журнала «Современные записки» под названием «Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва)»[11] В 1929 году статью переводят и публикуют на французском и немецком языках.

В данном тексте Шестов прослеживает философский путь Соловьева, описывая его как путь человека, который принес в Россию философию в форме «религиозной мысли». Однако для Шестова единственное достижение этой философии, и притом повторяющее задачу, которую уже выполнило первое поколение славянофилов, сводится к пересадке идей Шеллинга, а говоря более общим языком, определенных категорий западной философии, на русскую почву. По мнению Шестова, для этого Соловьеву пришлось забыть об «откровении» великой русской литературы: от Пушкина, которого, как замечает Шестов, Соловьев «не любил и враждовал с ним»[12], до Гоголя, Лермонтова, Чехова (по словам Шестова, «Чехова Соловьев ни разу даже по имени не называет»[13]). Иными словами, в понимании Шестова, Соловьеву пришлось променять «судьбу» и «откровение» на «религиозную философию», в которой нечего было «открывать». Более того, мнение Шестова по поводу отношений между Соловьевым и Достоевским было предельно ясным: «Соловьева в Достоевском занимают только те мысли, которые он сам ему внушил и которые Достоевский более или менее удачно, но всегда по-ученически развивал, главным образом, в “Дневнике писателя”; собственные же видения Достоевского так же пугали и отталкивали Соловьева, как и всех других читателей. Факт исключительного

---

[10] Рукопись этой неоконченной книги была впервые опубликована в 1992 году (см.: Шестов Л. Роковое наследие о мистическом опыте Плотина // Минувшее. 1992. № 9. С. 151–231 [15]).

[11] Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева) // Современние записки. 1927. № 33. С. 270-312; 1928. № 34. С. 281-311 [19]. Эта же статья вошла в сборник 1964 года «Умозрение и откровение». О философских взаимоотношениях между Шестовым и Соловьевым см.: Desmond W. God Beyond the Whole: Between Solov’ev and Shestov // Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy. New York: Fordham University Press, 2005. С. 167-199 [16]; Порус В.Н. В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Вопросы философии 2004. № 2. С. 148–159 [17]; Бессчетнова Е.В. «Оправдание Владимира Соловьева»: Шестов против Соловьева // Дерзновения и покорности Льва Шестова: сб. науч. ст. к 150-летию со дня рождения философа. СПб.: РХГА, 2016. С. 104–114 [18].

[12] См.: Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева). С. 467–530.

[13] Там же. С. 477.

значения: Соловьев, который при жизни Достоевского был так близок к нему, после его смерти о нем почти не вспоминает. Произнес, словно по обязанности, три торжественных речи о Достоевском – одну на похоронах, две другие в ближайшие годовщины его смерти – и затем совсем о нем забыл – словно во второй раз похоронил...»[14].

Именно по этому пути, как об этом пишет Шестов, следовала вся жизнь и творчество Соловьева. По его мнению, предав Достоевского, Соловьев также отрекся и от наиболее подлинной сердцевины русской традиции и души; он принес в Россию мысль, чуждую русской земле, и отвернулся от той философии, которая была или должна была стать истинно русской. Однако при этом в самом конце своего эссе Шестов раскрывает еще одну сторону души Соловьева, которая, казалось бы, противоречит всему тому, что он сказал о нем до этого. В жизни того самого Соловьева, который «не любил» Пушкина и Чехова и склонился перед Шеллингом и западной философией, чем испортил Достоевского, вынудив его выйти из подполья, в жизни этого человека в конце девятнадцатого столетия наступил поворотный момент.

По словам Шестова «Соловьев без особенного напряжения и без сомнений и борьбы “строил” свою “религиозную философию”. Только под самый конец жизни, оглядываясь на то, что он сделал, он стал испытывать на первый взгляд ничем не оправдываемую тревогу. Он бросился к “Апокалипсису” – и стал писать свои “Три разговора” с венчающей их “Повестью об Антихристе”. И хотя нельзя быть вполне уверенным в том, что она направлена против него самого (по внешнему изложению она направлена против Л. Толстого), но все же можно сказать, что между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть. Проживи Соловьев еще несколько лет, он, пожалуй, и сам бы это осознал и даже, может, нашел бы в себе достаточно мужества открыто в этом признаться. А может быть, затаил бы в себе и, как Шеллинг, унес бы свою тайну в иной мир»[15].

В общем и целом суть позиции Шестова все же сводилась к тому, что религиозная философия Соловьева есть «большая искусственная конструкция», лишенная внутри себя как напряжения, так и борьбы и не ведающая того, что Шестов называет «подпольем». При этом и сам Соловьев, наилучший образец отвлеченного мыслителя, предположительно терзался сомнениями. Возможно, именно после подобных колебаний он испытал момент разочарования и «личного апокалипсиса». Ведь, вновь прибегая к словам Шестова, именно такая судьба предначертана склонному к самооправданию «первому измерению мышления». Таков и путь любого, кто позволяет «подпольному человеку» – тому, кто вечно живет вдали от великих событий, во мраке, однако рано или поздно заявит о своих правах, – довести его до переломного момента. Следовательно, Шестов видит философский и личный путь Соловьева в рамках подоб-

[14] См.: Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева). С. 471.
[15] Там же. С. 480.

ного напряжения между *умозрением* и *апокалипсисом*, приближаясь в своем понимании к мнению Бердяева. И для Шестова, и для Бердяева это двойственное действие созидания и разрушения, «идеальная» и «реальная» стороны вещей уже изначально существуют в русской мысли и душе. В то же самое время – и об этом говорит не только Шестов всем своим *творчеством*, но также и Бердяев, и притом довольно явным образом – самый зачаток этого процесса уже «надломлен». Все здание логоса не имеет *никакого* фундамента, и потому его крушение представляет собой лишь логичное следствие. По этой причине предельное устремление этого процесса, «наивысшая душа» русской идеи для Бердяева апокалиптичны и направлены к концу истории и уничтожению всего «нового» и «современного»[16].

По мнению Шестова, таков был весь философский путь Соловьева: его «последним словом» стала «религиозная философия», для утверждения которой он отбросил русскую литературу и «принял Бога Спинозы»[17]. Соловьев «весь был во власти того, что Гарнак назвал “das Hohelied des Hellenismus” [Песнь песней эллинизма]. Оттого, вопреки его уверениям, что он ищет Бога, он искал только истины и добра».[18] Примечательным образом Шестов указывает на то, что, выбрав путь Филона Александрийского, на котором строится вся западная богословско-философская цивилизация вплоть до Гегеля, а не Плотина, Соловьев совершил свою самую большую ошибку[19].

Тем не менее, как замечено ранее, этот же самый Соловьев, который отвергал Пушкина и Чехова и покорился Шеллингу и Спинозе, в какой-то момент пережил свое собственное «откровение». У Шестова не было сомнений, что «между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть»[20]. Поначалу Соловьев не вполне отдавал себе отчет о произошедшей перемене. Верно, что, как пишет Шестов, его последним философским словом так и осталась «религиозная философия», однако «последнее слово философии Соловьева не было его последним словом. Как читатель знает, к концу жизни в нем произошла “перемена душевного настроения”. Перемена заключалась в том, что он почувствовал совершенную невозможность поклоняться той умозрительной истине, которую он проповедовал в течение своей двадцатипятилетней литературной деятельности. Плоды с дерева познания добра и зла стали ему казаться несущими не жизнь, а смерть»[21].

Шестов продолжает: «В “Трех разговорах” Соловьев даже не вспоминает ни о Спинозе, Гегеле и Шеллинге, ни о всех тех соображениях, которые привели

---

[16] См.: Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 262–300.

[17] См.: Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева). С. 526.

[18] Там же. С. 506. В отношении всей соловьёвской доктрины о добре и этике Шестов высказался резко: «Все это общие места философии, все это можно найти и у Гегеля, и у Шеллинга, и у любого представителя немецкого идеализма» (Там же. С. 507).

[19] Там же. С. 481.

[20] Там же. С. 480.

[21] Там же. С. 526–527.

его к эллинской истине и эллинскому добру. <…> “Три разговора” – не рассуждение, а комментарий к Апокалипсису»[22]. По мнению Шестова, был момент, когда даже Соловьев, может быть, не философски, а экзистенциально ощутил бесполезность плодов с древа познания: «В последние дни своей жизни Соловьев отвернулся от умозрительной истины и умозрительного добра, словно почуяв, что не «мышлением», а громами добывается вечная и последняя правда»[23].

В общем и целом, Шестов не очень высоко ценил Владимира Соловьева. В личной переписке и разговорах он немилосердно утверждал, что «Соловьев, как философ, не слишком уж оригинален – больше повторяет Гегеля и Шеллинга»[24], или даже (в разговоре с Бенжаменом Фонданом) определял его как «философа второго порядка»[25]. По словам Игоря Евлампиева, в этом состоит основная слабость Шестова: по сути, «предельная полярность» его «восприятия истории философии не позволяет ему увидеть “полутона”, в которых часто и содержится главная ценность новых философских идей»[26]. И хотя определенная доля критики в адрес Соловьева не была чем-то новым для России на рубеже веков (Евлампиев приводит имена Льва Лопатина и Евгения Трубецкого в числе тех, чьи отзывы о Соловьеве, в общем-то, не значительно отличались от слов Шестова[27]), Шестов поступал гораздо более жестко и в некоторой степени «несправедливо», превратив Соловьева в своего рода «карикатуру» и не признавая никакого развития его идей[28]. По словам Евлампиева, «Шестов не замечает, что в некоторых своих составляющих мировоззрение Соловьева полностью *созвучно* его собственным поискам подлинного в человеке»[29]. Однако, с другой стороны, именно неспособность Шестова видеть «полутона» вывела русскую религиозную философию начала XX века на иную, альтернативную дорогу. В этом отношении важно то, что Шестов противостоит Соловьеву именно потому, что самым большим грехом того стал отказ от особой «трагической» традиции русской литературы. В действительности, именно в трагической «связи» между Ницше и Достоевским – связи, которую Шестов сумел разглядеть лучше всех остальных, возможно, именно благодаря отсутствию в его

---

[22] См.: Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева). С. 527.
[23] Там же. С. 530.
[24] Письмо Максу Эйтингону от 4 июня 1927 года (цитируется в книге Н. Л. Барановой-Шестовой Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Том 1. С. 346).
[25] См.: Fondane B. Rencontres avec Léon Chestov. Paris: Éditions Plasma, 1982. С. 60 [21].
[26] См.: Евлампиев И.И. Абсолют как царство абсурда. С. 267.
[27] Там же. С. 269.
[28] Интересно замечание Евлампиева: «Если мы вспомним, с чего начинал и чем закончил свое творчество Соловьев, мы поймем всю несправедливость резких оценок Шестова. То, что он говорит, применимо к наиболее известной, *внешней* стороне учения Соловьева, если же перейти на уровень исходных, скрытых интенций и всех тех противоречивых поисков, из которых выросла известная нам “основная” система Соловьева, то нужно будет признать, что он прекрасно видел направление, обозначенное Шестовым; только чрезмерное стремление к рациональности изложения и доступности провозглашаемых идей привело Соловьева к отказу от последовательного продвижения именно в этом направлении» (Там же. С. 269).
[29] Там же. С. 267.

взгляде «полутонов», – зародилось вслед за Достоевским новое пост-Соловьевское и «антропологическое» сознание.[30] Это сознание, предвосхищенное Розановым, было утверждено Шестовым и, некоторым образом, доведено до логического заключения Бердяевым. В этом смысле Соловьев и Шестов могут считаться настоящими антиподами русской религиозной философии, представляя собой два противоположных источника, столкнувшие лицом к лицу метафизику и анти-метафизику.

В то же время, по словам Бердяева, который в некоторой степени предлагает нам ключ для примирения этих двух противоположностей, именно в диалектическом противостоянии Софии и апокалипсиса рождается общая цель, которая состоит в недоверии событиям этого мира и борьбе против них. Речь идет о разрушении истории, понимаемой как факт, как основа нашей жизни в этом мире, а также как матрица, как источник жизни и надежды. София и апокалипсис и в некотором роде Соловьев и Шестов приходят к согласию друг с другом и действуют сообща. Антихрист представляет собой фигуру прогресса: он тот, кто черпает силу, которая становится основанием его власти, из веры в этот мир (в историю, в благо всего человечества, в земное, в будущее). С этим согласен Соловьев, но с этим согласен и Шестов: два автора, которые во всем остальном не могли бы отличаться больше. Ведь оба они оказывают пассивное сопротивление (Бердяев называет это «пассивной эсхатологией»[31]) перед лицом *этого* мира[32], действуя при этом как обычно двумя диаметрально противоположными методами: первый – прибегая к теократической и активной позиции, второй же – к нигилистической и отстраненной. Однако направление поиска и враг у них общие: Шестов это видит очень хорошо. «Нужно искать Бога» – эти слова он пишет о Ницше и Толстом в заключении своей работы, пронизанной аморалистичностью и скептицизмом, – которую, как мы видели, Соловьев прочитал и не одобрил, но при всем том рекомендовал к изданию, – впервые, на фоне полного разрушения ценностей, описанного в книге, упоминая Бога, однако не предлагая никакого признака, который позволил бы понять, о каком Боге он говорит. Впрочем, Шестов никогда бы и не дал никаких положительных признаков (однажды Бердяев написал, что положительная формулировка всех его идей займет не более чем половину страницы), однако на своем долгом пути к фидеизму, все более и более радикальному, идя по стопам Авраама, Иова, Лютера и в довершении Кьеркегора, он предельно ясно дал бы

---

[30] См. об этом: Евлампиев И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102–118 [22].

[31] См.: Бердяев Н.А. Русская идея. С. 250.

[32] Лосев также придерживается того мнения, что мировоззрение Соловьева представляет собой не что иное, как философию конца (см.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв. М.: Мысль, 1983. С. 189–200). Ср., напр.: «Таким образом, мы не ошибемся, если назовем вообщем всё мировоззрение Вл. Соловьева не иначе как философией конца» (там же. С. 198); «Кроме того, несмотря на свое увлечение идеей прогресса, Вл. Соловьёв в конце концов, как это известно, до конца в этом прогрессе разочаровался и перешел к прямой апокалиптике» (см.: Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 864 [23]).

понять, чем этот Бог не является и где Его совершенно точно нельзя найти[33]. Для Шестова Его нет в покорности необходимости, в мощи универсалий и законов этого мира; и в «крепком сне» потерявшей чувствительность души, которая пользуется всеми этими *благами*. В этом смысле как для Соловьева, так и для Шестова антихрист мог быть только «благодетелем» человечества: благодетелем во имя науки и здравого смысла. С другой стороны, лишь бунтари, немощные телом и душой, способны приблизиться к истине и, может быть, хотя бы на одно мгновение различить истинного Бога. Конечно же, эта формулировка может показаться определением «от противного», которое все также мало проясняет и остается по большей части неоднозначной. Но различные пути *русской идеи* сходятся именно в *отрицании* и в *противоречивом* характере истины: иными словами, в понимании, что предельная правда становится видна только тому, кто смотрит «против света» и видит преображение мира и растворение пространства, присущее «свету» иконы, или же, образно говоря, выражает прямую «ноту недоверия» в адрес истории и мира в их непосредственном смысле. В этом Соловьев и Шестов, мыслитель-метафизик, поэт-мистик и одинокий скептик и нигилист, представляют собой две противоположности, присущие русской метафизике, которые, однако, совпадают в эсхатологическом смысле.

Список литературы

1. Евлампиев И.И. Абсолют как царство абсурда: Л. Шестов // Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 259–296.

2. Шестов Л.И. <Черный> Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. № 336. 5 декабря. С. 2.

3. Шестов Л.И. <Читатель> Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 9. 9 января. С. 2.

4. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Юрайт, 2018.

5. Ермичев А.А. До Шестова… (Газетные выступления Л.И. Шестова 1895–1899 гг.) // Вопросы философии. 2016. № 11.

6. Ворожихина К.В. Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 58–71.

7. Oppo A. A Loss of Truth. A Tragic Turning Point at the Beginning of Shestov's Philosophy // The Tragic Discourse: Shestov and Fondane's Existential Thought. Oxford: Peter Lang, 2006. С. 103–116.

8. Шестов Л.И. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь). СПб.: Стасюлевич, 1900.

9. Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. СПб.: Стасюлевич, 1903.

10. Шестов Л.И. Шекспир и его критик Брандес. СПб.: Менделевич, 1898.

11. Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston: Academic Studies Press, 2020.

12. Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Париж: La Presse Libre, 1983.

13. Шестов Л.И. Начала и концы // Сочинения в 2 т. Т. II. Томск: Изд. «Водолей», 1996.

[33] См., например, две последние работы Л. Шестова: Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-Press, 1951 [24]; Шестов Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия. Париж: Изд. «Дом книги и Современные записки», 1939. 198 с. [26].

14. Шестов Л.И. Пророческий дар (К 25-летию смерти Ф.М. Достоевского) // Полярная звезда. 1906. № 7. С. 481–493.

15. Шестов Л. Роковое наследие о мистическом опыте Плотина // Минувшее. 1992. № 9. С. 151–231.

16. Desmond W. God Beyond the Whole: Between Solov'ëv and Shestov // Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy. New York: Fordham University Press, 2005. P. 167–199.

17. Порус В.Н. В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Вопросы философии 2004. № 2. С. 148–159.

18. Бессчетнова Е.В. «Оправдание Владимира Соловьева»: Шестов против Соловьева // Дерзновения и покорности Льва Шестова: сб. науч. ст. к 150-летию со дня рождения философа. СПб.: РХГА, 2016. С. 104–114.

19. Шестов Л.И. Умозрение и апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева) // Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 467–530.

20. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 262–300.

21. Fondane B. Rencontres avec Léon Chestov. Paris: Éditions Plasma, 1982.

22. Евлампиев И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102–118.

23. Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 823–871.

24. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-Press, 1951.

25. Шестов Л.И. Киркегард и экзистенциальная философия. Париж: Изд. «Дом книги и Современные записки», 1939. 198 с.

References

1. Evlampiev, I.I. Absolyut kak tsarstvo absurda: L. Shestov [The Absolute as a Kingdom of Absurdity: L. Shestov], in Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta*. *Vol. I* [History of Russian Metaphysics in the 19th and 20th Centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Aleteiya», 2000, pp. 259–296.

2. Shestov, L.I. <Chernyy> Voprosy sovesti [Questions of Conscience], in *Zhizn' i iskusstvo,* 1895 (5 December), no. 336, p. 2.

3. Shestov, L.I. <Chitatel'> Zhurnal'noe obozrenie [Journal Review], in *Zhizn' i iskusstvo,* 1896 (9 January), no. 9, p. 2.

4. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya* [The Justification of Good. Moral Philosophy]. Moscow: Yurayt, 2018.

5. Ermichev, A.A. Do Shestova… (Gazetnye vystupleniya L.I. Shestova 1895–1899 gg.) [To Shestov ... (Newspaper Publications by L.I. Shestov between 1895–1899)], in *Voprosy filosofii,* 2016, № 11.

6. Vorozhikhina, K.V. Lev Shestov kak publitsist i literaturnyy kritik (1895–1900 gg.). Neizvestnye stat'i filosofa [Lev Shestov as a Journalist and Literary Critic (1895–1900). Unknown Articles by the Philosopher], in *Istoriya filosofii,* 2019, vol. 24, no. 1, pp. 58–71.

7. Oppo, A. A Loss of Truth. A Tragic Turning Point at the Beginning of Shestov's Philosophy, in The Tragic Discourse: Shestov and Fondane's Existential Thought. Oxford: Peter Lang, 2006, pp.103–116.

8. Shestov, L.I. *Dobro v uchenii gr. Tolstogo i Fr. Nitsshe (Filosofiya i propoved'*) [The Good in the Teaching of Tolstoi and Nietzsche (Philosophy and Preaching)]. Saint-Petersburg: Stasyulevich, 1900.

9. Shestov, L.I. *Dostoevskiy i Nitsshe. Filosofiya tragedii* [Dostoevskii and Nietzsche. The Philosophy of Tragedy]. Saint-Petersburg: Stasyulevich, 1903.

10. Shestov, L.I. *Shekspir i ego kritik Brandes* [Shakespeare and His Critic Brandes]. Saint-Petersburg: Mendelevich, 1898.

11. Oppo, A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston: Academic Studies Press, 2020.

12. Baranova-Shestova, N.L. *Zhizn' L'va Shestova. T. I* [The Life of Lev Shestov]. Paris: La Presse Libre, 1983.

13. Shestov, L.I. Nachala i kontsy [Beginnings and Endings], in *Sochineniya v 2 t.*, *t. II* [Works in 2 Vols.]. Tomsk: Izdatel'stvo «Vodoley», 1996, pp. 181–272.

14. Shestov, L.I.Prorocheskiy dar (K 25-letiyu smerti F.M. Dostoevskogo [The Gift of Prophecy. For the 25th Anniversary of Dostoevskii's Death], in *Polyarnaya Zvezda,* 1906, no. 7, pp. 481–493.

15. Shestov, L.I. Rokovoe nasledie: o misticheskom opyte Plotina [The Fatal Legacy: On Plotinus' Mystical Experience], in *Minuvshee,* 1992, no. 9, pp. 151–231.

16. Desmond, W. God Beyond the Whole: Between Solov'ev and Shestov, in *Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2005, pp. 167–199.

17. Porus, V.N. V. Solov'ev i L. Shestov: edinstvo v tragedii [V. Solovyov and L. Shestov: Unity in Tragedy], in *Voprosy filosofii,* 2004, no. 2, pp. 148–159.

18. Besschetnova, E.V. «Opravdanie Vladimira Solov'eva»: Shestov protiv Solov'eva [A Justification of Vladimir Solovyov: Shestov vs. Solovyov], in *Derznoveniya i pokornosti L'va Shestova*: *sbornik nauchnykh statey k 150-letiyu so dnya rozhdeniya filosofa* [Lev Shestov's Audacities and Submissions: Collected Articles for the Philosopher's 150th Anniversary]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2016, pp. 104–114.

19. Shestov, L.I. Umozrenie i apokalipsis (Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva) [Speculation and Apocalypse (The Religious Philosophy of Vl. Solovyov)], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra*. Vol. II. Saint-Petersburg: RKhGI, 2002, pp. 467–530.

20. Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008, pp. 262–300.

21. Fondane, B. Rencontres avec Léon Chestov. Paris: Éditions Plasma, 1982.

22. Evlampiev, I.I. Dostoevskiy i Nitsshe: na puti k novoy metafizike cheloveka [Dostoevsky and Nietzsche: Toward a New Metaphysics of Man], in *Voprosy filosofii,* 2002, no. 2, pp. 102–118.

23. Losev, A.F. Filosofsko-poeticheskiy simvol Sofii u Vl. Solov'eeva [The Philosophico-Poetic Symbol of Sofya in Vl. Solovyov], in *Vl.S. Solov'ev: pro et contra*. Vol. II. Saint-Petersburg: RKhGI, 2002, pp. 823–871.

24. Shestov, L.I. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. Paris: YMCA-Press, 1951.

25. Shestov, L.I. *Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya* [Kierkegaard and Existential Philosophy]. Paris: Izdatel'skiy Dom knigi i Sovremennye zapiski, 1939. 198 p.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 122/129(470)
ББК 87.3(2)5-302

ДОКЛАДЫ, ПРОЧИТАННЫЕ НА ЗАСЕДАНИЯХ МОСКОВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА 1905–1907 гг.

Подготовка публикации и комментарии А.В. Волкова

А.В. ВОЛКОВ
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, ГСП-1, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Свято-Филаретовский православно-христианский институт,
ул. Покровка, д. 29, г. Москва, 105062, Российская Федерация
E-mail: talvolkov@gmail.com

Представлен перечень заседаний Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва[1] *времени нелегального существования общества в 1905 г. и сезона 1906–1907 гг. Анализируются доклады и лекции В.Ф. Эрна, В.П. Свенцицкого, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других членов и гостей МРФО. Представлены расхождения в датировках заседаний у различных исследователей МРФО. Указываются все известные публикации рассматриваемых докладов и лекций МРФО. Прослеживается наличие упоминаний о данном заседании у других исследователей, а также указываются упоминания в архивных материалах и эпистолярном наследии круга деятелей МРФО.*

Ключевые слова: *Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева, Русское религиозно-философское возрождение, Христианское братство борьбы*

REPORTS PRESENTED AT MEETINGS OF THE MOSCOW RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL SOCIETY IN MEMORY OF VLADIMIR SOLOVYOV 1905–1907

Prepared for publication and with comments by A.V. Volkov

A.V. VOLKOV
Lomonosov Moscow State University,
Lomonosovsky prospekt, 27-4, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation
St Philaret`s Christian Orthodox Institute (SFI),
29, Pokrovka St., Moscow, 105062, Russian Federation.
E-mail: talvolkov@gmail.com

The list of meetings of the Moscow religious and philosophical society of the memory of Vladimir Solovyov (hereinafter: MRFO) of the time of the illegal existence of MRFO in 1905 and the 1906–1907 session is presented. The reports and lectures of V.F. Ern, V.P. Sventsitsky, S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev and

[1] Далее МРФО.

other members and guests of the MRFO are analyzed. Variance in dating of meetings of various researchers of MRFO is presented. All known publications of the reports and lectures of MRFO are indicated. Other researchers are mentioned to have references to this meeting, as well as references to archival materials and the epistolary heritage of a circle of figures in the MRFO are considered.

Key words: *Moscow Religious and Philosophical Society in memory of Vladimir Solovyov, Russian religious and philosophical revival, Christian brotherhood of struggle*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.091-122

Представленный список докладов и лекций, прочитанных на заседаниях Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева (*далее:* МРФО) составлен на основании списков, подготовленных Ю. Шеррер, А.В. Соболевым, К. Буркхарди и О.Т. Ермишиным, текстов С.М. Половинкина, А.А. Носова и др.[2], комментариев В.И. Кейдана, С.В. Черткова[3], а также большого количества архивных материалов. Рассматриваемый период деятельности МРФО выделяется как наиболее целостный и дает возможность осмыслить взгляд его деятелей на социальные и церковные проблемы, приведшие к революционным событиям 1905–1907 гг. в России.

Проблематика докладов, звучавших на заседаниях МРФО во многом определялась вопросами, поставленными еще на Религиозно-философских собраниях в Петербурге. Вопросы взаимоотношений церкви и государства, исторические проблемы христианства, критика отношения церкви к культуре и земной жизни, проблемы реформирования церкви – типичные темы как для московского, так и для петербургского круга религиозных философов того времени.

На данный момент мы не имеем сохранившихся стенограмм заседаний, а тексты многих докладов не были опубликованы. Многие опубликованные доклады были, вероятнее всего, прочитаны в более сокращенном виде и отдельно редактировались для публикации.

---

[2] См.: Scherrer J. Die Peterburger religiös-philosophischer Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverstandnisses ihrer Inteligencija-Mitglieder (1901–1917). Berlin, 1973. P. 439–442; Соболев А.В. К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник'1992. М.: Наука, 1994. С.102–114; Burchardi K. Die Moskauer «Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft» (1905–1918). Wiesbaden: Harrassowitz, 1998. P. 349–382; Ермишин О.Т. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: Хроника русской духовной жизни // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 210–267; Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева в Москве (1905–1918) // Половинкин С.М. Русская религиозная философия: Избранные статьи. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. С. 332–349; Носов А.А. От «соловьевских обедов» – к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 85–98.

[3] См.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / под ред. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.; Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / сост., предисл., коммент. С. В. Чертков. М.: Кучково поле; Спасское дело, 2017. 472 с.

ПЕРЕЧЕНЬ ЗАСЕДАНИЙ МРФО. 1905–1907 ГГ.

Период нелегального существования общества: весна – осень 1905 г.

1. В.Ф. Эрн. Христианское отношение к собственности.

Дата: 4.V.1905 *(Письмо А. Белого)*[4].

Присутствует в списке К. Буркхарди, статьях О.Т. Ермишина, С.М. Половинкина[5], комментариях С.В. Черткова[6].

Публикации и рукописи: Эрн В. Христианское отношение к собственности // Вопросы жизни.1905. № 8. С. 246–272; № 9. С. 361–382.

Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности. М.: Изд. Ефимова, 1905[7].

Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности. М.: Труд и воля, 1906. 54 с. (Религиозно–общественная библиотека. Сер. 2. № 7).

Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности // Исупов К., Савкин М. Русская философия собственности (XVII–XX вв.) СПб.: СП «Ганза», 1993. С. 194–224.

Упоминания: Из письма В.Ф. Эрна П.А. Флоренскому от 27.04.1905: «4-го <мая> в семь часов вечера мы, т. е. Рачинский, Бугаев et cetera, предполагаем вкупе с духовенством устроить первое неофициальное заседание Рел<игиозно>-фил<ософского> общества, на котором я прочту свой реферат о хр<истианском> отношении к собственности. Мне очень хочется, чтоб были на реферате вы и Алексей Сергеевич <Петровский>, ибо в реферате я принципиально и по существу объясняюсь по поводу многих вопросов, которые слышны

---

[4] Здесь и далее в качестве примечаний к датам в скобках указан источник или исследователь указывающий данную датировку.

[5] См.: Ермишин О.Т. Московское религиозно-философское общество... С. 210; Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 333.

[6] См.: Нашедшие Град... С. 154.

[7] В библиографическом приложении к «Вопросам религии»: «В.Ф. Эрн. Христианское отношение к собственности. Ц. 15 к. М. 1905 г. Изд. Ефимова. Пока вопрос об отношении христианства к миру решался отрицательно, он естественно не дифференцировался, и отрицающее мир христианство отрекло оптом, огулом все вопросы “мира” – брак, собственность, политику, науку, искусство. Поворот христианских умов в сторону положительного отношения к жизни вызвал детализацию вопросов, но к сожалению вся область вопросов раньше игнорируемых и теперь остается почти вовсе без освящения с христианской точки зрения. Поэтому глубоко ценна всякая работа, пересматривающая ту, или иную область жизни при свете христианской философии. Такой работой является рассматриваемое сочинение. Написанная живым языком, с волнением, которое передается и читателю работа эта решает вопрос радикально: отречение от личной собственности и обуздание “экономической похоти” других – вот христианское отношение к делу. Положения эти подробно и основательно мотивированы философскими, почти всегда оригинальными соображениями» (см.: Векилов Г., Ельчанинов А. Библиография // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 405).

от окружающих. Попросите Сергея Семеновича <Троицкого> и вообще всех, кто интересуется Обществом»[8].

Из письма В.Ф. Эрна П.А. Флоренскому от 01.05.1905: «Заседание произойдет в среду 4 мая ровно в 7¼ веч<ера> на квартире Шер. Мы оставили для вас и для Алексея Сергеевича 10 билетов (билеты бесплатны)»[9].

Из письма А. Белого П.А. Флоренскому от 2.05.1905: «4-го мая Эрн читает реферат о собственности у Христофоровой, в то же время мы приурочили ко дню этого чтения собрание будущего общества памяти Вл. Соловьева»[10].

В газете Стрела от 20.11.1906: «…Было первое неофициальное заседание нового общества (с приглашенными гостями), на котором В.Ф. Эрн прочел реферат на тему “Христианское отношение к собственности”»[11].

Из Ракурса к дневнику А. Белого: «Май. Москва. Сближение, еще большее, с Морозовой и Рачинскими; приезд в Москву Вячеслава Иванова … 3) Участие в религиозном диспуте, устроенном в формирующемся Моск<овском> Рел<игиозно>-Фил<ософском> Обществе.
…. В эти дни, если память не изменяет, организационное заседание ядра будущего Религиозно-филос<офского> О<бщест>ва в Москве; я принимаю в нем холодное участие, потому что нас с С.М. Соловьевым воротит от «Христианского братства борьбы», которое целиком входит в это Общество (Эрн, Свенцицкий, Булгаков, Волжский и т.д.)»[12].

2. В.П. Свенцицкий. Христианское братство борьбы и его программа
Примечание в тексте публикации: «Доклад, читанный в Москве, в Религиозно-Философском Обществе[13] памяти Вл. Соловьева, 21 ноября 1905 года»[14].

Дата: 21.XI.1905.

Присутствует в списке К. Буркхарди, статьях О.Т. Ермишина, С.М. Половинкина, А.А. Носова, комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[15].

---

[8] См.: Нашедшие Град... С. 170.
[9] Там же. С. 170.
[10] Цит. по: Морозова Я.В. Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева: вопросы возникновения // Вестник РХГА. 2008. № 2. С. 183.
[11] Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.
[12] См.: Литературное наследство. Т. 105. Андрей Белый: Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов. М.: Наука, 2016. С. 359, 363; РГАЛИ Ф. 53. Оп. 1, Ед. хр. 100, л. 28об.
[13] Написание Религиозно-философского общества здесь и далее дается в соответствии с текстом публикации.
[14] Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М.: Тип. А.П. Поплавского, 1906. С. 3.
[15] См.: Ермишин О.Т. Московское религиозно-философское общество... С. 210; Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 333; Носов А.А. От «соло-

Публикации и рукописи: Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа. М.: Тип. А.П. Поплавского, 1906. 32 с.

Проект программы «Христианского братства борьбы»[16]: Приложение 1 // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / под ред. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 697–701 *(сокращенный вариант)*.

Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб.: РХГА, 2006. С. 59–78.

Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа // В.П. Свенцицкий. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / Сост., послесл., коммент. С.В. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 40–64.

Упоминания: Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 17.12.1905: «“Вообще” мы имеем: было два заседания религ<иозно>-фил<ософского> общества, приходят попы, завязываются связи»[17].

В газете «Народ» от 2.04.1906: «В ноябре месяце в Москве открылось религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева… Для открытия общества В.П. Свенцицкий прочел реферат на тему: “Христианское братство борьбы и его программа”. Доклад вызвал оживленные прения по наиболее жгучим вопросам, затронутым в докладе, об отделении церкви от государства, христианской общественности и политике, о церковном возрождении, и т.д. В прениях принимали участие видные представители московского духовенства: проф. протоиерей Боголюбский, свящ. П.П. Поспелов и др.»[18].

В газете «Стрела» от 20.11.1906: «После октябрьского манифеста общество открылось явочным порядком. На одном заседании В.П. Свенцицкий прочел реферат под названием: “Христианское братство Борьбы и его программа”»[19].

В библиографическом приложении к «Вопросам религии»: «В. Свенцицкий. Христианское братство борьбы и его программа. Ц. 10 к. (Конфисковано). Содержанием этой брошюры является история образована организации с приведенным в заголовке названием и некоторые материалы об этой организации в том числе и программа братства»[20].

вьевских обедов» – к религиозно-философскому обществу. С. 85–98; Взыскующие града... С. 21; См. Нашедшие Град... С. 154.

[16] Примечание В.И. Кейдана: «Свенцицкий В. “Христианское братство борьбы” и его программа. М., 1906. Издание было конфисковано, но отдельные экземпляры хранятся в ГПБ и РГБ» (см.: Взыскующие града. С. 697).

[17] См.: Нашедшие Град... С. 205.

[18] См.: О.М. По России // Народ. 1906, 2 апреля. №1. С. 5.

[19] Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.

[20] См.: Векилов Г. и Ельчанинов А. Библиография // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 404.

3. Д.Д. Галанин. Миросозерцание русского народа до XVII в.

Дата: XI.1905 *(О.Т. Ермишин)*.

Присутствует в списке К. Буркхарди, статьях О.Т. Ермишина, С.М. Половинкина, А.А. Носова, комментариях С.В. Черткова[21].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: В газете «Народ» от 2.04.1906: «В ноябре месяце в Москве открылось религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева <…> На другом заседании был прослушан доклад Д.Д. Галанина: “Христианское мировоззрение до XVII в.” Автор доклада пытался найти в мировоззрении русского народа, поскольку оно выразилось в памятниках до петровской эпохи, – ответ на злободневные вопросы современности. Славянофильско-народническая точка зрения автора вызвала горячую критику г. Кузнецова (прис. пов.), г. Гартунга (прис. пов.), В. Эрна и свящ. П.П. Поспелова»[22].

В газете «Стрела» от 20.11.1906: «После октябрьского манифеста общество открылось явочным порядком... Д.Д. Галанин прочел реферат под названием: “Миросозерцание русского народа до XVII в.”» [23].

Первый сезон МРФО: осень 1906 – весна 1907 гг.

1. С.Н. Булгаков. Достоевский и современность.

Публичное заседание

Ю. Шеррер ошибочно указывает название «Достоевский и революция»; К. Буркхарди ошибочно указывает название «Достоевский и самодержавие».

Дата: 5.XI.1906 *(А.В. Соболев, О.Т. Ермишин),* 4.XI.1906 *(Ю. Шеррер, К. Буркхарди – ошибочно)*.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, статьях С.М. Половинкина, А.А. Носова, комментариях С.В. Черткова[24].

Публикации и рукописи: Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М. Достоевском. Через четверть века (1881–1906) // Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 187–215.

---

[21] См.: Ермишин О.Т. Московское религиозно-философское общество... С. 212; Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 333; Носов А.А. От «соловьевских обедов» – к религиозно-философскому. С. 85–98; Нашедшие Град... С. 154.

[22] См.: О.М. По России // Народ. 1906, 2 апреля. №1. С. 5.

[23] Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.

[24] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 338; Носов А.А. От «соловьевских обедов» – к религиозно-философскому обществу. С. 85–98; Нашедшие Град... С. 277.

Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М. Достоевском. Через четверть века (1881–1906) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Юбилейное (6-е) изд. СПб., 1906. Т. 1. С. III–XL.

Упоминания: Из письма С.Н. Булгакова М.Э. Здезеховскому от 30.10.1906: «В ближайшее воскресение будет у нас первое публичное заседание, в котором я читаю доклад на тему о мировоззрении Достоевского и его отношении к революции (это моя вступительная статья к 6-му, юбилейному изданию соч. Ф.М. Достоевского, которое выходит на днях)»[25].

Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 2.11.1906: «В воскресенье, ты это узнал, должно быть, из газет, у нас было учредительное собрание. В след<ующее> воскресенье, т. е. 5-го, будет публичное заседание – Булгаков прочтет реферат “Дост<оевский> и современность”. Ужасно бы хотелось, чтобы был ты с Серг. Сем. <Троицким>, но уж если не можете, то известите других студентов и профессоров — начало в 7 ч<асов> вечера, М. Знаменский пер., д. Мазинга»[26].

В газете «Русские ведомости» от 8.11.1906: «В воскресенье, 5 ноября, состоялось публичное заседание религиозно-философского Общества памяти Вл. Соловьева. Проф. С.Н. Булгаков прочел реферат на тему “Достоевский и современность”, в котором разбирался вопрос об отношении Достоевского к самодержавию. Подробным анализом публицистических произведений Достоевского С.Н. Булгаков доказывал, что увлечение Достоевского самодержавием объяснялось боязнью ненародного “беложилетного” парламента с одной стороны и с другой – характером самодержавия в 60-х годах. В прениях принимали участия: Б.А. Грифцов, прис. пов. Гартунг, И.М. Трегубов, кн. Е.Н. Трубецкой, Д.Д. Галанин и В.П. Свенцицкий»[27].

В газете «Стрела» от 20.11.1906: «Недавно открыло в Москве свою деятельность Религиозно-Философское общество памяти Вл. Соловьева <…> 5 ноября на открытом заседании, собравшем более 500 человек публики, председатель общества проф. С.Н. Булгаков, прочел реферат “Достоевский и современность”» [28].

Из письма С.Н. Булгакова А.Г. Достоевской от 25.11.1906: «Я считаю для себя за большую честь, что моя статья открывает юбилейное издание сочинений Ф.М. Достоевского <…> Мой очерк был здесь прочитан публично в заседании религиозно-философского общества в присутствии большого количества слу-

---

[25] См.: Письма С.Н. Булгакова М.Э. Здезеховскому / публ., предисл. и примеч. Альвидаса Йокубайтиса // Вильнюс. 1990. № 4. С. 161.
[26] См.: Нашедшие Град... С. 276.
[27] См.: Русские ведомости. 1906, 8 ноября. № 273. С. 4.
[28] Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.

шателей и вызвал оживленные прения как о самом предмете его – о миросозерцании Ф.М. Достоевского, так и по поводу его»[29].

В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: Достоевский и революция (С.Н. Булгаков)…»[30].

В журнале «Век» № 22 за 1907 г.: «Московское религиозно-философское общество закончило первый год своей деятельности. 4 ноября состоялось первое публичное заседание (реферат С.Н. Булгакова “Достоевский и современность”)»[31].

В журнале «Золотое руно» №11–12 за 1906 г.: «В Москве недавно основалось Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева, во главе которого стоит кружок, принимавший участие в издании сборников “Свободная Совесть” и “Вопросы Религии”. В первом публичном заседании Общества проф. С.Н. Булгаков прочитал доклад на тему: “Достоевский и современность”. Прения отличались бесцветностью и вялостью, особенно если сравнивать их с речами, которые произносились на прекратившихся петербургских “религиозно-философских собраниях”»[32].

2. Д.Д. Галанин (старший). Мое религиозное мировоззрение.

Закрытое заседание

Дата: 12.XI.1906.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, упоминается в статье С.М. Половинкина и комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[33].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 14.11.1906: «Вчерашний вечер – реферат Галанина старшего – прошел очень живо. Реферат сам был неимоверно плох, но краток – единственное его достоинство. Зато прения были очень оживленные и интересные»[34].

---

[29] См.: Из архива А.Г. Достоевской // Минувшее. Исторический альманах. Paris: Athenium. 1990. № 9. С. 257. См. также оригинал письма: ОР РГБ Ф. 93/II, к. 1, ед. хр. 120, л. 19–20.

[30] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве // Век. 1907. № 9. С. 108.

[31] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева (Письмо из Москвы) // Век. 1907, № 22. С. 342.

[32] См.: Б.П. Вести отовсюду // Золотое руно. 1906. № 11–12. С. 152.

[33] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 338; Взыскующие града... С. 115; Нашедшие Град... С. 284.

[34] См.: Нашедшие Град... С. 283.

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 15.11.1906: «На Галанинском реферате (закрытое заседание) были оживленные разговоры»[35].

В газете «Стрела» от 20.11.1906: «Недавно открыло в Москве свою деятельность Религиозно-Философское общество памяти Вл. Соловьева <…> 12 ноября Д.Д. Галанин в закрытом заседании сделал сообщение на тему: “Мое религиозное мировоззрение”»[36].

В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: ….Мое религиозное мировоззрение (Д.Д. Галанин)…»[37].

В журнале «Век» № 22 за 1907 г.: «Докладчиками и лекторами выступили: … Д.Д. Галанин …»[38].

3. В.Ф. Эрн. Методы исторического исследования и «Сущность христианства» Гарнака.

Закрытое заседание

Дата: 19.XI.1906.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, упоминается в статье С.М. Половинкина и комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[39].

Публикации и рукописи: В. Эрн. Методы исторического исследования и «Сущность христианства» А. Гарнака // Гарнак Адольф. Сущность христианства. М.: Изд. Ефимова, 1907. С. III–XXX.

Эрн В.Ф. Методы исторического исследования и книга Гарнака «Сущность христианства» // В.Ф. Эрн. Борьба за логос. М., 1911. С. 295–320.

Эрн В.Ф. Методы исторического исследования и книга Гарнака «Сущность христианства» // В.Ф. Эрн. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 245–264.

Упоминания: Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 14.11.1906: «В это воскресенье у нас опять будет закрытое заседание – Эрн прочтет о “das Wesen des Christentums” Harnack’a»[40].

---

[35] См.: Взыскующие града... С. 115.
[36] См.: Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.
[37] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[38] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева. С. 342.
[39] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева... С. 338; Взыскующие града… С. 137; Нашедшие Град... С. 284.
[40] См.: Нашедшие Град... С. 283.

В газете «Стрела» от 20.11.1906: «19 ноября В.Ф. Эрн в закрытом заседании прочел реферат “Методы исторического исследования и «сущность христианства» Гарнака”»[41].

В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: …“Методы исторического исследования” и “Сущность христианства” Гарнака (В. Эрн)…»[42].

В библиографическом приложении к «Вопросам религии»: «А. Гарнак. Сущность христианства <…> Вступительная статья В. Эрна “методы исторического исследования и «Сущность христианства» Гарнака” представляет большую (30 стр.) самостоятельную работу»[43].

4. П.П. Серебровский. Христианство и социализм.

Закрытое заседание

Дата: 26.XI.1906 *(С.В. Чертков)*.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, комментариях С.В. Черткова[44].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: …Христианство и социализм (Серебровский)…»[45].

В журнале «Век» № 22 за 1907 г.: «Докладчиками и лекторами выступили: … П.П. Серебровский…»[46].

5. В.П. Свенцицкий. Террор и бессмертие.

Публичное заседание

Первоначально доклад назывался «Ценность человеческой жизни в связи с идеей бессмертия» и намечался в МРФО на 26 ноября[47].

Примечание в тексте: «Доклад, читанный в Религиозно-Философском Обществе памяти Вл. Соловьева 4 декабря 1906 г.»[48].

---

[41] См.: Новое общество // Стрела. 1906, 20 ноября. № 1. С. 4.
[42] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[43] См.: Векилов Г. и Ельчанинов А. Библиография. С. 402.
[44] См.: Нашедшие Град... С. 287.
[45] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[46] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева. С. 342.
[47] См.: Русские ведомости. 1906, 8 ноября. № 273. С. 4.
[48] См.: Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 3.

22.01.1907 В.П. Свенцицкий выступил с этим докладом с названием «Ценность личности с христианской точки зрения» в Братстве ревнителей церковного обновления в Санкт-Петербурге (*далее*: БРЦО)[49].

29.03.1907 В.П. Свенцицкий выступил с этим докладом на заседании Вольного богословского университета при МРФО[50].

---

[49] См.: Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. М.: Даръ, 2010. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. Черткова. С. 649. Отзыв о докладе см.: Церковное обновление. № 5 от 4.02.1907: «На собрании Братства Ревн. церк. обн. 22 января предлагался В.П. Свенцицким доклад на тему «Ценность личности с христианской точки зрения». Коренной вопрос христианского мировоззрения раскрывался докладчиком в применении к конкретному факту – террору. Взаимное отношение террора и бессмертия – такова главная мысль доклада. Основные мысли доклада таковы. Террористические акты, заключающие в себе заведомое пожертвование личным благом, предполагают, как факт, веру в бессмертие, хотя бы последнее и отрицалось теоретически. Попытки объяснить их идеей общего блага или утонченным эгоизмом неудовлетворительны. Объяснение своего рода инстинктом – логически несостоятельно. Если террористические акты не объяснимы без веры в бессмертие, то с другой стороны сознанное бессмертие делает террор психологически недопустимым для человека. Идея бессмертии, сознание абсолютного достоинства личности: “никогда не относись к человека как к средству, а всегда как к цели”, необходимо отрицает акты террора, как нечто дозволенное. При сознанной вере в бессмертие в акте террора – отрицание бессмертия, психологически – отрицание любви. Отношение террора и бессмертия во всей глубине может быть уяснено при решении вопроса об отношении христианина к насилию. Здесь – христианское философское мировоззрение в его целом служит необходимой предпосылкой. Христианское понятие прогресса, как богочеловеческого процесса, имеющего своей целью осуществление божественного начала, вера в Церковь как тело Христово, в которой должно совершиться объединение всего человечества со Христом – служат основными проблемами его…Христианин в жизни берет на себя бремя подвига борьбы за торжество божественного начала. Кто понял смысл жизни, тот не пойдет на механический акт убийства, а возьмет большую ношу, гораздо труднее, чем простое убийство… Последняя мысль одушевляла весь доклад. Мало правды в простом обывательском отрицании террора, если оно является одним лишь “непротивленством”. Только при несении большего креста такое отрицание имеет нравственный характер… Доклад В.П. вызвал оживленный обмен мнений. И мы с нетерпением ожидаем появления его в печати (готовится к изданию второй выпуск “Вопросов религии” в Москве, у издателя Ефимова), чтобы возвратиться к более детальному обсуждению его» (см.: А. Доклад В.П. Свенцицкого // Церковное обновление. 1907. 4 февраля. № 5. С. 38–39). См. также отзыв об этом докладе Д.И. Боголюбова: «Г. Свенцицкий доказывал, что не только индивидуальная, но и общественная деятельность у людей невозможна, раз у них нет веры в бессмертие души человеческой. И, если покопаться в тайниках совести нашей, у всех implicite живет эта вера, даже у террористов! <…> Докладывал собранию г. Свенцицкий не спеша, с весом – и в тоне его голоса слышалась непреклонность,– даже как будто проповедническая аподиктичность. Тем не менее, на доклад последовали возражения. Этими возражениями было доказано, что докладчик напрасно сливает в одну картину то, что должно быть, с тем, что есть в натуральной действительности. По теории и по идее выходить, что без веры в бессмертие души человек шагу ступить в жизни не может, – на практике же совершаются самые рискованные предприятия без всякого отношения к вере в бессмертие нашего духа» (см.: Боголюбов Д.И. Об одном из призраков в нашей жизни // Д.И. Боголюбов. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия. СПб.: Типография И.В. Леонтьева, 1909. С. 166).

[50] См.: Нашедшие Град… С. 334; Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 650.

Дата: 4.XII.1906 *(Ю. Шеррер, К. Буркхарди)* или 5.XII.1906 *(А.В. Соболев, О.Т. Ермишин).*

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, в комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[51].

Публикации и рукописи: Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 3–28.

Свенцицкий В.П. Террор и бессмертие // В.П. Свенцицкий. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 246–267.

Упоминания: В газете «Русские ведомости» от 8.11.1906: «В воскресенье, 5 ноября, состоялось публичное заседание религиозно-философского Общества памяти Вл. Соловьева <…> Следующее публичное заседание состоится 26-го ноября в реальном училище Мазинга, – В.П. Свенцицкий прочтет реферат “Ценность человеческой жизни в связи с идеей бессмертия”»[52].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 15.11.1906: «Не без смущения думаю о публичном реферате Валентина Павловича о терроре и бессмертии, однако внутренне боюсь»[53].

Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 27.11.1906: «В понедельник 4-го декабря состоится публичное заседание в помещении Техн<ического> об<ще>ства (Рождественка, д. Хлудова, кв. 60). В. П. Свенцицкий прочтет реферат на тему: “Ценность человеческой жизни в связи с идеей бессмертия”»[54].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 4.12.1906[55]: «Завтра реферат “Террор и бессмертие” Валентина Павловича. Я не спокоен, как пройдет все, хотя вообще надеюсь на лучшее. Его речь сильна, я люблю его слушать и люблю его говорящим (хотя и не всегда)»[56].

В газете «Век» № 66 от 9.12.1906: «Вчера арестован глава христианско-социалистического движения в России В. П. Свенцицкий. При обыске захвачена обширная переписка с Гапоном и гр. Л. Н. Толстым. Арест ставится в связь с рефератом, читанным 4 декабря, в Техническом обществе. Предположенное на 11 декабря публичное заседание религиозно-философского общества (реферат Бердяева “Великий инквизитор”), по распоряжению градоначальника отменяется»[57].

---

[51] Примечание Кейдана: «Реферат “Террор и бессмертие” был прочитан В.Свенцицким на заседании МРФО 5.12.1906, после чего по распоряжению полиции заседания были приостановлены» (см.: Взыскующие града... С. 119); Нашедшие Град... С. 288–289.
[52] См.: Русские ведомости. 1906, 8 ноября. № 273. С. 4.
[53] См.: Взыскующие града… С. 113.
[54] См.: Нашедшие Град... С. 288.
[55] С.В. Чертков датирует это письмо 3.12.1906 (см.: Нашедшие Град... С. 289).
[56] См.: Взыскующие града... С. 118.
[57] См.: Век. 1906, 9 декабря. № 66. С. 4. Новость не соответствовала действительности.

В газете «Век» № 67 от 10.12.1906: «Вал. Свенцицкий просит нас сообщить, что напечатанная в “Веке” заметка о его аресте и об обыске у него лишена оснований, равно как и сведения о переписке его с Гапоном и Толстым. В редакцию эти сведения были доставлены якобы от религиозно-философского общества. Кому понадобилась такая грубая мистификация?»[58].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 14.12.1906: «Соловьевское общество постигла первая неудача. По поводу доклада Валентина Павловича возникло целое дело. Был сделан кем-то донос, что он проповедовал террор (в действительности, он, конечно, его отрицал, но так, что имеют основания доносчики, и не только внешние; Вы это, впрочем, сами знаете). Уличный “Век” (здешний) пустил слух, что Валентин Павлович арестован, и это пошло гулять по всем газетам. Меня вызывал для объяснения градоначальник и спрашивал, верно ли это обвинение и как ему относиться к Обществу. Я представил положение дела. Он был вполне вежлив. Предстоит еще объяснение Валентину Павловичу, которому по словам градоначальника, предстоит “наказание” (как и полицейскому, за то, что находился во время чтения в соседней комнате). Из-за этого реферат Бердяева запрещен. Я, однако, надеюсь, что сейчас это уладится и нам разрешат следующее заседание, но не думаю уже, чтобы общество было долговечным, на что впрочем нельзя было и рассчитывать. Я, однако, ожидал все время от этого реферата Валентина Павловича таких осложнений и внутренно (боюсь, что может быть и из малодушия, но во всяком случае не из-за него одного) ему противился, но наружно этого не выражал, ибо не имел оснований, да это было бы и бесполезно. Надо, впрочем, сказать, что для своей темы реферат был еще цензурен, прения – менее. Однако, может быть эта история послужит и обществу на пользу в общественном мнении»[59].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907 о лекциях в Вольном богословском университете: «...29-го лекции Валентина и моя»[60].

В журнале Век № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: … Террор и бессмертие (В. Свенцицкий)…»[61].

6. Н.А. Бердяев. Великий инквизитор Достоевского.

Публичное заседание

К. Буркхарди указывает название «Великий инквизитор».

Дата: 31.I.1907 *(Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову, С.В. Чертков).*

---

[58] См.: Век. 1906, 10 декабря. № 67. С. 5.
[59] См.: Взыскующие града... С. 120.
[60] Там же. С. 136.
[61] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, комментариях С.В. Черткова[62].

Публикации и рукописи: Бердяев Н.А. Великий инквизитор Достоевского // Вопросы философии и психологии. 1907. № 86. С. 1–36.

Бердяев Н.А. Великий инквизитор Достоевского // Н.А. Бердяев Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. С. 58–89.

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «В понедельник 11-го декабря состоится VII публичное заседание, в Историческом Музее. Н.А. Бердяев прочтет реферат: “Великий Инквизитор”»[63].

Из письма А.В. Ельчанинова П.А. Флоренскому от 09.12.1906: «Павлуша, пожалуйста, извести кого можешь и прими сам к сведению, что реферат Бердяева (11-го декабря) запрещен»[64].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 14.12.1906: «…Уличный “Век” (здешний) пустил слух, что Валентин Павлович арестован… <…> Из-за этого реферат Бердяева запрещен»[65].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 17.01.1907: «Разрешат ли нам заседание Религиозно-философского общества теперь с Бердяевским рефератом, я не знаю»[66].

Из письма П.А. Ивашевой В.П. Свенцицкому от 21.01.1907: «Не надо ли поместить объявление в газетах относительно бердяевской лекции?»[67].

Из письма А.В. Карташева З.Н. Гиппиус от 06.02.1907 г.: «Бердяев только что приехал из Москвы. Читал там реферат в РФО»[68].

Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 12.02.1907 г.: «Здесь был о. Михаил, читал и у нас, спорили, но без меня. Читал Бердяев»[69].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архипову от 24.02.1907: «Что касается Общества, то оно продолжает свою деятельность и очень успешно. 31-го января Бердяев читает реферат о Великом инквизиторе»[70].

---

[62] См.: Нашедшие Град... С. 293.
[63] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п.38, ед. хр.56, л. 1. Дата почтового отправления на конверте: 6.12.06.
[64] См.: Нашедшие Град... С. 290.
[65] См.: Взыскующие град... С. 120.
[66] См.: Нашедшие Град... С. 308.
[67] Там же. С. 310.
[68] Там же. С. 315.
[69] Там же. С. 321.
[70] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11.

В журнале Век № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: … Великий инквизитор Достоевского (Н.А. Бердяев) …»[71].

7. Архимандрит Михаил (Семенов). О будущем типе христианства.

А.В. Соболев указывает название «О будущем христианства»;
О.Т. Ермишин указывает название «О будущем христианстве».

30.01.1907 о. Михаил выступил с данным докладом в литературно-художественном кружке[72].

Дата: 6.II.1907 *(Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову, С.В. Чертков) и* 30.I.1907 *(О.Т. Ермишин – ошибочно).*

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, комментариях С.В. Черткова[73].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Из письма С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 12.02.1907: «Здесь был о. Михаил, читал и у нас, спорили, но без меня»[74].

---

[71] См: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.

[72] См.: Взыскующие града... С. 130. Из заметки В.Ф. Эрна: «30-го января в литературно-художественном кружке состоялась лекция о. Михаила. Зала была набита битком. О. Михаил путем разбора “Коринфского чуда” – Косоротова, “Господ и рабов” – * * *, “Бранда” – Ибсена, пытался выяснить будущий тип христианства. Местами о. Михаил говорил очень сильно. Под его словами чувствовалось и пламя религиозных исканий. Свою мечту – “стать сильным как всемогущий Бог” – он выкрикнул громким голосом на весь зал. Она вырвалась у него как стон, как придавленный, отчаянный вопль. И невольно в душе прошел точно электрический ток и стало страшно за то, каким большим искушением искушается о. Михаил. Непонятно одно, почему о. Михаил выбрал для своей лекции такое неподходящее место, как литературно-художественный кружок? Что общего у этих сытых, самодовольных, разряженных и надушенных людей, регулярно посещающих “вторники” литературно-художественного кружка, с мучительными исканиями о. Михаила? Сказано: не мечите бисера перед свиньями. О. Михаил раскрывал свою душу, говорил о том, о чем может и не следует говорить, и нужно было только видеть, с какими неподвижными, мертвыми лицами его слушали. У о. Михаила нет того положительного обладаниями христианской истиной, которая дала бы ему власть и силу говорить огненными словами, способными тронуть даже заплывшие духовным жиром сердца. Так пусть он тогда и не выходит с именем Христа на проповедь к современным язычникам! Он только ищет еще христианства, а в этом состоянии нужно пребывать или одному или делиться только с теми, кто ищет того же и страдает той же мукой и жаждой. Возражали о. Михаилу самодовольные вылощенные доцентки. Кричали демагогически, театрально размахивали руками и упивались собственной речью и аплодисментами развлекающейся публики. Было тоскливо и душно до того, что хотелось им крикнуть, чтобы они не смели говорить своими лживыми устами о христианстве» (см.: Эрн В. Лекция о. Михаила (Корреспонденция из Москвы) // Век. 1907. № 6. С. 75).

[73] С.В. Чертков указывает: «Архим. Михаил (Семенов) на заседании МРФО 6 февраля 1907 г. сделал доклад “О будущем типе христианства” (РГАЛИ. Ф. 1458. Оп. 1. Ед. хр. 84), неделей раньше ту же лекцию прочел в литературно-художественном кружке» (см.: Нашедшие Град... С. 321).

[74] См.: Нашедшие Град... С. 321.

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «Что касается Общества, то оно продолжает свою деятельность и очень успешно…6 февраля о. Михаил читает “о будущем типе христианства”»[75].

В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: … “О будущем христианства” (Арх. Михаил) …»[76].

8. Архимандрит Михаил (Семенов). Господа и рабы[77].

Дата: 7.II.1907.

Присутствует в списке О.Т. Ермишина, комментариях В.И. Кейдана[78].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 16.03.1907: «Что касается отца Михаила, то Валентин самым решительным образом восстает против печатания “Господ и рабов”»[79].

9. В.П. Свенцицкий. Религиозный смысл «Бранда» Ибсена.

Публичное заседание

26.02.1907. В.П. Свенцицкий выступил с этим докладом в БРЦО[80].

---

[75] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11.

[76] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.

[77] Нет никаких свидетельств о том, что о. Михаил читал два доклада, и указания на второй доклад О.Т. Ермишина ошибочны.

[78] См.: Взыскующие града… С. 131.

[79] Там же. С. 130. Примечание Кейдана: «Реферат, прочитанный о. Михаилом Семеновым на заседании Московского религиозно-философского общества 7.02.1907» (см.: Взыскующие града... С. 131).

[80] См. письмо В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 19.02.1907. Отзыв о чтении в БРЦО был помещен в журнале «Век»: «Слушатели – молодежь, представители духовенства и богословской науки. Аудитория внимательная, чуткая. Доклад был посвящен характеристике того пути ко Христу, который избрал Бранд; пути чисто-евангельского – “брось все и иди ко Христу”, вот путь Бранда, который докладчик считает верным и вполне приемлемым для нашей ищущей Христа интеллигенции. Путь Бранда труден, но ведет к цели. Путь Бранда требует подвижничества, но вне его – нет спасения. Докладчику возражали, и эти возражения были интересны. Кристально-яркую мысль докладчика пытались окутать флером, спорили о значении “Бранда” как литературного произведения, отрицали христианство, провозглашая анархизм. Аудитория в лице оппонентов – явно испугалась указываемого Брандом пути ко Христу, испугалась необходимости крутой перемены жизни, необходимости “все” оставить, чтобы идти за Христом. И в особенности испугались этого представители официальной Церкви, выдвигавшие и защищавшие старые пути “постепеновщины”, защищавшие, в сущности, возможность только по воскресеньям взглядывать на небо, а остальные дни недели жить без Христа. Один из оппонентов прямо заявил, что современную усталую интеллигенцию нельзя “тащить” ко Христу через горы и ледники. Нашей интеллигенции, по идее возражавшего, более по силам был бы путь восхождения ко Христу на резиновых шинах, так сказать, путь наших епископов — в каретах, с лакеем на козлах… Оппонент, как это выяснилось, не совсем понял докладчика, приняв символические горы и ледники за действи-

Дата: 16.II.1907 *(К. Буркхарди, О.Т. Ермишин, С.В. Чертков)* и повторно 13.III.1907 *(«Парус» № 26, С.В. Чертков)*.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, в комментариях В.И. Кейдана и С.В. Черткова[81].

Публикации и рукописи: Свенцицкий В.П. Религиозный смысл «Бранда» Ибсена. СПб.: Типо-лит. «Отто Унфуг», 1907. 31 с.

Свенцицкий В.П. Религиозный смысл «Бранда» Ибсена // Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 189–212.

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «В пятницу 16 февраля в помещении Польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.) состоится публичное заседание Общества. В.П. Свенцицкий прочтет реферат: “Религиозный смысл Бранда”»[82].

В газете «Парус» № 3 от 14.02.1907: «… Совет религиозно-философского о-ва памяти Вл.С. Соловьева просит нас сообщить, что в пятницу, 16-го февраля, в помещении польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.), состоится публичное заседание общества, на котором В.П. Свенцицкий прочтет реферат на тему: “Религиозный смысл Бранда”»[83].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 19.02.1907: «Отвечаю на твой вопрос: в Церк<овном> обновл<ении> 26-го февраля будет читать Валентин о Бранде. В Соловьевском обществе это чтение уже состоялось и прошло хорошо <…> Валентину же выступать не в Церк<овном> Обн<овлении> не хочется. Но если у меня не будет готов реферат, то он готов читать о Бранде в другом месте»[84].

Из письма В.Ф. Эрна А.С. Глинке от 23.02.1907: «На днях мы поедем с Валентином в Петербург. <…> 16-го на его реферате «О религиозном смысле Бранда» было около 600 человек»[85].

тельные, но не в этом суть. Дело в самом понятии, в самом страхе пред трудностями пути ко Христу. Оппонент только выразил общее течение, существующее в душном и фарисейском петербургском обществе, выше всего ценящем департаментские стулья, электрические звонки и автомобили. Если это нельзя сохранить на пути ко Христу, не надо и Христа… И в этом ясно сказалось, что страшная болезнь Церкви нашей уже заразила и общество, и верующих. Архиерейские кареты и тысячные митры не остались без воздействия на массы. И действительно нужны Бранды для того, чтобы развеять эту сотканную над ликом Христа фарисейскую паутину» (см.: Кент. Из жизни // Век. 1907. № 9. С. 110).

[81] См.: Нашедшие Град... С. 316.

[82] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п.38, ед. хр.56, л. 2. Дата почтового отправления на конверте: 6.02.07.

[83] См.: Б/п. Московская жизнь // Парус. 1907, 14 февраля. № 3. С. 3.

[84] См.: Нашедшие Град... С. 324.

[85] Там же. С. 325.

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «Что касается Общества, то оно продолжает свою деятельность и очень успешно…16 февраля Свенцицкий читает “Религиозный смысл Бранда” (эта пьеса ставится в художественном театре…)»[86].

В газете «Парус» № 26 от 13.03.1907: «Сегодня состоятся следующие собрания: 1) религиозно-философского общ. памяти Вл. Соловьева, на котором Свенцицкий повторит свой реферат на тему: “Религиозный смысл Бранда”, в 7 ч. вечера, в помещении польской библиотеки (Милютинский пер.)»[87].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 16.03.1907: «26 февраля будет читать Валентин о Бранде. В Соловьевском обществе это чтение уже состоялось и прошло хорошо»[88].

В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «Вот перечень рефератов и публичных лекций этого года: … Религиозное значение “Бранда” Ибсена (Вал. Свенцицкий)…»[89].

Из отзыва Б. Грифцова на публикацию: «Эта брошюра представляет собой доклад, читанный Свенцицким в Московском религиозно-философском обществе, и безусловно заслуживает внимания огненной религиозностью ее автора. Это можно констатировать вполне объективно, исходя из принципиально иный воззрений на религию. Протест против официального христианства, против “слабой человеческой жалости”, призыв к религиозному действию – это те последние упования, которые можно возлагать на христианство. Если христианство может иметь теперь смысл и ценность, то, конечно, только в этих формулах. И вместе с тем оно для него является последним, крайним испытанием. Вот почему невозможно пройти мимо них. Поспешность работы и местами философская наивность (напр. в трактовке вопроса о свободе) – крупные недостатки доклада Свенцицкого. Но остается уверенность, что эти недостатки не смогут потушить огненности»[90].

Из воспоминаний Н.С. Арсеньева: «…Пойдешь вечером на собрание Общества памяти В.С. Соловьева. Оно первое время собиралось в поместительном зале (по крайней мере человек на триста) Польской библиотеки на Мясницкой. В первый раз 19-летним мальчиком пошел я туда с большим волнением. Объявлена была лекция приват-доцента Свенцицкого о “Бранде” Ибсена. Заседание было публичное, всякий мог прийти, вход стоил – помнится – 50 копеек. Я пришел спозаранку. За столиком при входе в зал продавалась всякая

[86] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11.
[87] См.: Собрания // Парус. 1907, 13 марта. № 26. С. 5.
[88] См.: Взыскующие града... С. 130.
[89] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[90] См.: Грифцов Б. Вл. Свенцицкий. Религиозный смысл Бранда. СПб.,1907. 10 коп. // Перевал. 1907. № 7. С. 63–64.

литература, наряду с “Брандом” Ибсена, “Искушение св. Антония” Флобера – и то и другое в русском переводе <…> Лектор был как раз одним из основателей, а в это время и председателем (вместе с С.Н. Булгаковым) Общества памяти Владимира Соловьева (потом он должен был уйти из-за какой-то неприятности, связанной, по-видимому, с этим антихристом, который въелся в его душу). Но лекция была совсем в другом роде: это была проповедь по ибсеновскому “Бранду” интрансингентной, более того – почти бездушночеловеконенавистнической ультракальвинистической морали. Как я успел узнать из предисловия к русскому переводу, “Бранд” Ибсена был вдохновлен интрансингентной формулой моральной философии Киркегора: “Все или ничего”. И “Бранд” Ибсена уже достаточно истеричен, а лекция Свенцицкого была еще более истерична. С большим пафосом, “Все или ничего” выкрикивалось на разные лады. Хотя я и был еще незрелым мальчишкой, но я понял, что тут что-то неладно. Ибо подвиг служения Богу не может состоять в холодном, законнически-свирепом попрании всех чувств ближнего, в попрании всякого движения жалости и любви. Сам Ибсен это несомненно понял, ибо заставил пастора Бранда замерзнуть и умереть от голода на какой-то горной вершине, куда он за собой потащил весь свой приход (это, очевидно, нужно понимать в фигуральном смысле), и кончает он драму словами: “Бог есть Бог любви!” (а не изуверчества). Но Свенцицкий, по-видимому, не понял или не хотел понять мысль самого Ибсена, осуждающего своего героя, а взял за точку отправления своей лекции ибсеновскую драму, отбросив ее решающий финал. Никто не возражал на эту тему, или возражал недостаточно, как мне казалось, вот я и не утерпел и с большим волнением выступил. Я боялся выступить и вместе с тем считал, что как будто это – мой долг. Это было мое первое публичное выступление в прениях (если не считать оживленных и страстных иногда дебатов в университетских семинарах, но там было в лучшем случае человек 50–60 и заседание носило закрытый характер; здесь же было около 300 человек, во всяком случае зал был почти полон)»[91].

10. В.Ф. Эрн. О жизненной правде.

Публичное заседание

2.03.1907 В.Ф. Эрн выступил с этим докладом в БРЦО в Санкт-Петербурге[92].

---

[91] См.: Арсеньев Ник. Годы юности в Москве // Мосты. 1959. № 3. С. 369–370.

[92] См. письмо В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 16.03.1907: «По всей вероятности привезу в Петербург готовый реферат о жизненной правде. Если это действительно будет так, то я готов читать студентам, курсисткам и пр. – где будет можно. Хотелось бы читать раз» (Взыскующие града. С. 130); Отзыв о докладе В.Ф. Эрна в БРЦО был помещен в газете Церковное обновление № 10 от 11.03.1907: «В пятницу 2-го марта на заседании братства ревнителей церковного обновления Вл. Эрн прочел реферат “О жизненной правде” (*Реферат будет напечатан во II выпуске “Вопросов религии”). Докладчик весьма детально и обстоятельно доказывал нецелостность, раздробленность и отсюда – лживость природного человека, который по большей части не знает

Дата: 5.III.1907.

Присутствует в списке К. Буркхарди, комментариях С.В. Черткова[93].

Публикации и рукописи: Эрн В.Ф. О жизненной правде // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 29–61.

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «В понедельник 5 марта в помещении Польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.) состоится публичное заседание Об-ства. В.Ф. Эрн прочтет реферат: “О жизненной правде”»[94].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «Что касается Общества, то оно продолжает свою деятельность и очень успешно…5 марта буду читать я о “жизненной правде”»[95].

В газете Парус №19 от 4.03.1907: «В понедельник, 5-го марта, в помещении польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.) состоится публичное заседание религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, на котором В.Ф. Эрн прочтет реферат на тему: “О жизненной правде”»[96].

11. В.П. Свенцицкий. Лев Толстой и Вл. Соловьев.

Лекция, прочитанная в Вольном богословском университете при МРФО

Дата: 15.III.1907 *(О.Т. Ермишин)* и 22.III.1907 *(«Парус» №34).*

самого себя, своего места в мире, разодран противоречиями и несовпадениями своей жизни, своих мыслей и чувств, лишен цельного, свободного от внутренних противоречий и детально развитого мировоззрения. Путем целого ряда тщательно построенных аргументов автор доказал, что только в истинной Церкви человек найдет себя, цельность и полноту своей души, вместе с цельностью и полнотой своего мировоззрения. Реферат, особенно первая его половина, был выслушан с глубоким интересом, в особенности той частью публики, которая состоит из людей еще чуждых положительному христианскому учению, стоящих только на пути к нему. Наоборот, прения, в которых участвовали исключительно люди, уже стоящие на почве христианского мировоззрения, носили специфический, непонятный для большинства аудитории характер. Много и долго говорили о существе истинной Церкви, о том, был ли перерыв между Церковью апостолов и новой, возрождающейся, откуда такой перерыв, будет ли возрожденная Церковь нечто совершенно новое, существовала ли подлинная Церковь после апостолов, правда ли, что нет теперь соборности в Церкви и т. д., и т. д. Другие темы реферата, к сожалению, не были затронуты – люди всегда охотнее хватаются и толкуют о том, о чем много уже говорили раньше и боятся новых тем и новых вопросов, и этой печальной тенденции не дали отпора ни председатель, ни референт, ни аудитория» (см.: Е. В братстве Ревнителей Церковного Обновления // Церковное обновление. 1907. № 10. С. 78–79).

[93] См.: Нашедшие Град... С. 326.

[94] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п. 38, ед. хр. 56, л. 3. Дата почтового отправления на конверте: 21.2.07.

[95] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11.

[96] См.: Б/п. Московская жизнь // Парус. 1907, 4 марта. № 19. С. 5.

Присутствует в списке К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, упоминается в статье С.М. Половинкина[97], комментариях С.В. Черткова[98].

Публикации и рукописи: Свенцицкий В. Религия «здравого смысла» (из лекций о «Льве Толстом и В. Соловьеве») // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 47–56 [неполный текст доклада].

Свенцицкий В. Лев Толстой и Вл. Соловьев // Свенцицкий В. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 324–338.

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «Совет Рел.-Фил. Об-ства памяти Вл. Соловьева доводит до Вашего сведения, что с 15 марта при Об-све открывается серия курсов. Лекции будут читать два раза в неделю. По четвергам: (В помещении Польской библиотеки, Мясницкая, Милютинский пер.) В.П. Свенцицкий “Лев Толстой и Вл. Соловьев” от 7–8 ч. веч.»[99].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «С начала марта при обществе организуется ряд систематических курсов – зачаток Вольного богословского факультета. Будут читать следующие курсы: Свенцицкий “Лев Толстой и В. Соловьев”; … – каждый курс – приблизительно из 10 лекций. Записалось более 100 человек, хотя в газетах еще не публиковали»[100].

В газете «Парус» № 28 от 15.03.1907: «СЕГОДНЯ: В помещении польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.) открытие курсов при религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева: 1) от 7 до 8 ч. вечера, лекция В.П. Свенцицкого не тему: “Лев Толстой и Вл. Соловьев”; 2) от 8 до 9 ч. вечера, лекция В.Ф. Эрна на тему: “Социализм, анархизм и христианство”»[101].

В журнале «Век» № 9, 1907 г.: «С марта месяца в Москве откроются лекции организованного там же обществом “Вольного Богословского университета”. Пока намечены следующие курсы: … В.П. Свенцицкий “Лев Толстой и Вл. Соловьев” …»[102].

В журнале «Век» № 13, 1907 г.: «15 марта открылось в Москве чтение лекций, организованных “Рел.-фил. обществом памяти Вл. Соловьева”. В.П. Свенцицкий прочел первую лекцию из курса “Л. Толстой и Вл. Соловьев” … На лекциях присутствовало более 200 человек.»[103].

---

[97] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. С. 336.
[98] См.: Нашедшие Град... С. 327.
[99] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п. 38, ед. хр. 56, л. 4. Дата почтового отправления на конверте: 11.3.07.
[100] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11,12.
[101] См.: Парус. 1907, 15 марта. № 28. С. 5.
[102] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[103] См.: Религиозно-общественная жизнь // Век. 1907. № 13. С. 163.

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 16.03.1907: «Вчера мы с Валентином открыли чтения наших курсов[104]. Публики было больше 200 человек»[105].

В газете «Парус» № 34 от 22.03.1907: «СЕГОДНЯ: …2) вторая лекция Свенцицкого: “Лев Толстой и Вл. Соловьев” в помещении польской библиотеки (Милютинский пер., д. польской церкви) от 7 до 8 ч. вечера; 3) там же, от 8 до 9 ч. вечера, лекция В.Ф. Эрна: “Социализм, анархизм и христианство”»[106].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «Вчера было наше второе выступление с В.П. Свенцицким[107]. Народу было опять более 200 человек. Лекции сошли еще удачнее, чем в первый раз. Настроение было очень хорошее»[108].

12. В.Ф. Эрн. Социализм, анархизм и христианство.

Лекция, прочитанная в Вольном богословском университете при МРФО. К. Буркхарди указывает название «Социализм, анархизм и христианство»

Дата: 15.III.1907 *(О.Т. Ермишин)* и 22.III.1907 *(письмо В.Ф. Эрна).*

Присутствует в списках К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, статье С.М. Половинкина[109], комментариях В.И. Кейдана[110].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «Совет Рел.-Фил. Об-ства памяти Вл. Соловьева доводит до Вашего сведения, что с 15 марта при Об-све открывается серия курсов. Лекции будут читать два раза в неделю. По четвергам: (В помещении Польской библиотеки, Мясницкая, Милютинский пер.) … В.Ф. Эрн “Социализм анархизм и христианство” от 8-9 ч. веч.»[111].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «С начала марта при обществе организуется ряд систематических курсов – зачаток Вольного богословского факультета. Будут читать следующие курсы: … я “Социализм, анархизм и христианство”; …– каждый курс – приблизительно из 10 лекций. Записалось более 100 человек, хотя в газетах еще не публиковали»[112].

---

[104] Примечание Кейдана: «Имеются в виду лекции “Вольного богословского университета” при МРФО. 15 марта 1907 В. Эрн прочел там лекцию “Социализм, анархизм и христианство”; В. Свенцицкий – “Лев Толстой и Вл. Соловьев”» (см.: Взыскующие града... С. 132).
[105] См.: Взыскующие града... С. 131.
[106] См.: Парус. 1907, 22 марта. № 34. С. 4.
[107] Примечание Кейдана В.И.: «Свенцицкий В. Религиозный смысл “Бранда”. Спб., 1907. Рец.: Грифцов Б. // Перевал. 1907. № 7» (см.: Взыскующие града... С. 136).
[108] См.: Взыскующие града. С. 135.
[109] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. С. 336.
[110] См.: Взыскующие града... С. 132.
[111] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п. 38, ед. хр. 56, л. 4. Дата почтового отправления на конверте: 11.3.07.
[112] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11,12.

В газете «Парус» № 28 от 15.03.1907: «СЕГОДНЯ в помещении польской библиотеки (Мясницкая, Милютинский пер.) открытие курсов при религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева: 1) от 7 до 8 ч. вечера, лекция В.П. Свенцицкого не тему: “Лев Толстой и Вл. Соловьев”; 2) от 8 до 9 ч. вечера, лекция В.Ф. Эрна на тему: “Социализм, анархизм и христианство”»[113].

В журнале «Век» № 9, 1907 г.: «С марта месяца в Москве откроются лекции организованного там же обществом “Вольного Богословского университета”. Пока намечены следующие курсы: … В.Ф. Эрн “Социализм, анархизм и христианство” …»[114].

В журнале «Век» № 13, 1907 г.: «15 марта открылось в Москве чтение лекций, организованных “Рел.-фил. обществом памяти Вл. Соловьева” … В.Ф. Эрн прочел первую лекцию из курса “Социализм, анархизм и христианство”. На лекциях присутствовало более 200 человек.»[115].

В газете «Парус» № 34 от 22.03.1907: «СЕГОДНЯ: …2) вторая лекция Свенцицкого: “Лев Толстой и Вл. Соловьев” в помещении польской библиотеки (Милютинский пер., д. польской церкви) от 7 до 8 ч. вечера; 3) там же, от 8 до 9 ч. вечера, лекция В.Ф. Эрна: “Социализм, анархизм и христианство” »[116].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «Вчера было наше второе выступление с В.П. Свенцицким <…> Летом поработаю над второй, заключительной частью “Социализм, Анархия и Христианство”».

13. П.А. Флоренский. Философское введение к христианской догматике.

Лекцию предполагалась прочесть в Вольном богословском университете при МРФО, но она не состоялась

Дата: III.1907.

Присутствует в списке К. Буркхарди, упоминается в статье С.М. Половинкина[117].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: В журнале «Век» № 9 за 1907 г.: «С марта месяца в Москве откроются лекции организованного там же обществом “Вольного Богословского университета”. Пока намечены следующие курсы: … П.А. Флоренский “Философское введение к христианской догматике”…»[118].

---

[113] См: Парус. 1907, 15 марта. № 28. С. 5.
[114] См: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[115] См: Религиозно-общественная жизнь. С. 163.
[116] См: Парус. 1907, 22 марта. № 34. С. 4.
[117] См: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. С. 336.
[118] См: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.

Из письма В.П. Свенцицкого П.А. Флоренскому от 10.02.1907: «Мы открыли предварительную запись на лекции, курсы Ваш, Тареева и Кап<терева> озаглавлены так: философское введение в христианскую догматику; философия Евангельской истории и церковный раскол в XVI и XVII вв. Заглавия приблизительны, можно их и изменить.<…> 1) Могут ли проф<ессора> и вы начать читать с первого марта? Если да, то имейте в виду, что 1 марта (четверг) читаю я и Франц<ыч> по часу. Хотелось бы, чтобы вы трое читали тоже в один день – какой, назначьте сами, – значит, ваша первая лекция может прийтись 4-го, 5-го или 6-го»[119].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «С начала марта при обществе организуется ряд систематических курсов – зачаток Вольного богословского факультета. Будут читать следующие курсы:…Флоренский “Философское введение в христ<ианскую> догматику”;…– каждый курс – приблизительно из 10 лекций. Записалось более 100 человек, хотя в газетах еще не публиковали»[120].

Из письма И.П. Брихничева П.А. Флоренскому от 7.10.1907: «При современной ломке всего старого, когда всюду созидаются новые основы жизни, чувствуется, что нужно говорить, «как власть имеющий», а не как книжники и фарисеи… Вот почему по таким важным вопросам, как поставленный, имея свое определенное убеждение, мне хотелось бы знать именно Ваше, тем более что Вы говорили, что Ваше “Введение в догматику” является новым словом в этой области»[121].

14. Н.Ф. Каптерев. Старообрядчество и Церковь в XVII в.

Лекция, прочитанная в Вольном богословском университете при МРФО.
Другое название: «Раскол и Церковь в XVII в.» *(«Век» № 9).*

Дата: 18.III.1907 (письмо В.Ф. Эрна) или 19.III.1907 («Век» №13) и 26.III.1907 (Повторно. Письмо В.Ф. Эрна).

Присутствует в списке К. Буркхарди, упоминается в статье С.М. Половинкина[122], комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[123].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

---

[119] См.: Нашедшие Град... С. 320.
[120] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11.
[121] См.: Нашедшие Град... С. 367.
[122] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. С. 336.
[123] Примечание Кейдана: «Каптерев Николай Федорович – профессор МДА по кафедре всеобщей истории, автор монографии “Старообрядчество и Церковь в 17 веке”, прочел лекцию “Раскол и Церковь в XVII в.”» (см.: Взыскующие града... С. 137); См.: Нашедшие Град... С. 327).

Упоминания: В одной из повесток дня МРФО: «Совет Рел.-Фил. Об-ства памяти Вл. Соловьева доводит до Вашего сведения, что с 15 марта при Об-све открывается серия курсов. Лекции будут читать два раза в неделю. <…> По понедельникам: (в помещении Об-ства) проф. Н.Ф. Каптерев “Старообрядчество и Церковь в XVII в.” от 6-7 ч. веч., проф. М.М. Тареев “Христианская проблема и русская религиозная мысль” от 7-8 ч. веч.»[124].

Из письма В.П. Свенцицкого П.А. Флоренскому от 10.02.1907: «Мы открыли предварительную запись на лекции, курсы Ваш, Тареева и Кап<терева> озаглавлены так: философское введение в христианскую догматику; философия Евангельской истории и церковный раскол в XVI и XVII вв. Заглавия приблизительны, можно их и изменить.<…> 1) Могут ли проф<ессора> и вы начать читать с первого марта? Если да, то имейте в виду, что 1 марта (четверг) читаю я и Франц<ыч> по часу. Хотелось бы, чтобы вы трое читали тоже в один день – какой, назначьте сами, – значит, ваша первая лекция может прийтись 4-го, 5-го или 6-го»[125].

Из письма В.Ф. Эрна Е.Я. Архиппову от 24.02.1907: «С начала марта при обществе организуется ряд систематических курсов – зачаток Вольного богословского факультета. Будут читать следующие курсы:… проф. Тареев “Христианская проблема и русская религиозная мысль”; проф. Каптерев “Церковь и раскол в XVII в.” – каждый курс – приблизительно из 10 лекций. Записалось более 100 человек, хотя в газетах еще не публиковали»[126].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «В понедельник 18-го[127] начали в помещении общества читать Каптерев и Тареев. Каптерев читал интересно. Но Тареев просто “сногсшибательно”. Это талантливейший человек. Публики было немного, около 40. И то Валентину и мне пришлось почти насильно заставить прийти всех шеровских и королевских девиц. Но зато теперь уже будет иначе. От лекции Тареева все, в том числе и девицы, пришли в такой восторг, что решили не только сами посещать его аккуратно, но пропагандировать его возможно шире и создать ему действительно достойную его аудиторию <…> 26-го лекция Тареева[128]…»[129].

Из письма В.Ф. Эрна П.А. Флоренскому от 23.03.1907: «В понедельник читали Каптерев и Тареев. Каптерев понравился всем. Но Тареев вызвал прямо восторг. С следующего раза аудитория у них значительно возрастет. Я ужасно до-

---

[124] ОР РГБ Ф.746 (Архив М.О. Гершензона), п. 38, ед. хр. 56, л. 4. Дата почтового отправления на конверте: 11.3.07.
[125] См.: Нашедшие Град... С. 320.
[126] РГАЛИ. Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп. 1, ед. хр. 84, л. 11,12.
[127] См.: Чертков исправляет 17-го на 18-го. См. Нашедшие Град... С. 333.
[128] Примечание Кейдана: «Продолжение лекции от 17.03.07» (см.: Взыскующие града... С. 137).
[129] См.: Взыскующие град... С. 135.

волен лекцией Тареева. Редко приходилось слышать такого тонкого, умного и, главное, творческого лектора»[130].

В журнале «Век» № 9, 1907 г.: «С марта месяца в Москве откроются лекции организованного там же обществом “Вольного Богословского университета”. Пока намечены следующие курсы: … Проф. М.М. Тареев. “Христианская проблема и современная русская мысль”. Проф. Н.Ф. Каптерев. “Раскол и Церковь в XVII веке” …»[131].

В журнале «Век» № 13, 1907 г.: «15 марта открылось в Москве чтение лекций, организованных “Рел.-фил. обществом памяти Вл. Соловьева” <...> На лекциях присутствовало более 200 человек. 19 марта проф. Н.Ф. Каптерев начал свой курс “Старообрядчество и Церковь в XVII в.” и проф. М.М. Тареев – “Христианская проблема и русская религиозная мысль”»[132].

Александров Н. в журнале «Век» № 22 за 1907 г.: «Докладчиками и лекторами выступили: … проф. Н.Ф. Каптерев, … проф. М.М. Тареев»[133].

15. М.М. Тареев. Христианская проблема и русская религиозная мысль.

Лекции, прочитанные в Вольном богословском университете при МРФО

Дата: 18.III.1907 *(письмо В.Ф. Эрна)* или 19.III.1907 *(«Век» №13)* и 26.III.1907 *(Повторно. Письмо В.Ф. Эрна).*

Присутствует в списке К. Буркхарди, статье С.М. Половинкина[134], комментариях В.И. Кейдана[135].

Публикации и рукописи: Тареев М.М. Христианская проблема и русская религиозная мысль (Предисловие) // Тареев М.М. Основы христианства. Т. IV: Христианская свобода. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. С. 176–197.

Упоминания: См. примечания и упоминания к докладу Н.Ф. Каптерева.

---

[130] См.: Нашедшие Град... С. 335.
[131] См.: Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.
[132] См.: Религиозно-общественная жизнь. С. 163.
[133] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева. С. 342.
[134] См.: Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева. С. 336.
[135] Примечание Кейдана: «Тареев Михаил Михайлович (1866–1934) – профессор МДА, прочел доклад, опубликованный позже под названием “Христианская проблема и современная русская религиозная мысль”// Век. 1907. № 13. С. 163. Позднее этот текст в расширенном виде вошел в состав последнего тома его основного труда, где изложена нетрадиционная концепция христианства (см.: Тареев М.М. Основы христианства. 2-е изд., Сергиев Посад, 1908. Т. 1. Христос; Т. 2. Евангелие; Т. 3. Христианское мировоззрение; Т. 4. Христианская свобода»; см. также: Взыскующие града... С. 137).

16. В.Ф. Эрн. Время и смерть.

Лекция, прочитанная в Вольном богословском университете при МРФО

Дата: 22.III.1907.

Присутствует в комментариях С.В. Черткова[136].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «Вчера было наше второе выступление с В. П. С<венцицким>. Народу было опять более 200 человек. Лекции сошли еще удачнее, чем в первый раз»[137].

17. А. Белый. Социал-демократия и религия.

Дата: 25.III.1907.

Присутствует в комментариях С.В. Черткова[138].

Публикации и рукописи: Белый А. Социал-демократия и религия // Перевал. 1907. № 5. С. 23–35.

Упоминания: В архиве А. Белого: «Список рефератов и лекций, читанных мною с 1902 года по 1918-ый <…> 1907 г. Лекция: “Социал-демократия и религия” О-во им. Вл. С. Соловьева»[139].

Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «… 25-го реферат Бугаева “Социал-демократия и религия”»[140].

Из воспоминаний А. Белого: «Лекции начались тотчас же по возвращении из Парижа; сперва я повторил свою парижскую лекцию: в открытом заседании Московского религиозно-философского общества, оставшись в одиночестве, как в Париже; там на меня напали социал-демократы; здесь – религиозные философы»[141].

---

[136] См.: Примечание С.В. Черткова: «Темой второй лекции Эрна в ВБУ 22 марта 1907 г. было “Время и смерть”» (см.: Нашедшие Град... С. 334).

[137] См.: Нашедшие Град... С. 333.

[138] См.: Нашедшие Град... С. 334.

[139] ОР РГБ Ф. 25 (Архив А. Белого), п. 31, ед. хр. 8, л. 1.

[140] См.: Взыскующие града... С. 135.

[141] См.: Белый А. Между двух революций. М.: Худож. лит., 1990. С. 239. В примечании читаем: «20 февраля (н. ст.) 1907 г. Белый писал матери: “В пятницу 22-го читаю лекцию «Социал-демократия и религия» в пользу парижской эмигрантской “кассы”; 28 февраля сообщал ей же: “Лекцию прочел: публики была масса. Произвела много толков. Было много нападок. Очень многие серьезно заинтересовались” (ЦГАЛИ, Ф. 53, оп. 1, ед. хр. 358). М. Семенов, информировавший об этом выступлении Белого в газете “Утро” (1907, № 54, 16 февраля), указал, что “социал-демократы беспощадно расправились с рефератом, довольно грубо отвернувшись от протянутой им «товарищеской руки»”; вырезка с этой статьей, присланная Белому Брюсовым (См. Литературное наследство, Т. 85. Валерий Брюсов, С. 407), сохранилась в архиве Белого. См. Белый

Из материалов к биографии А. Белого: «1907 год...Март…Посещаю религиозно-философское О<бщест>во, где ближе схожусь с Булгаковым, Бердяевым, Трубецким, Эрном, Свенцицким; весьма часто бываю у М.К. Морозовой; Читаю в Религиозно-Философском О<бщест>ве реферат: «Социал-демократия и религия»[142].

Из ракурса к дневнику А. Белого: «Москва. Март-апрель (не помню точных дат). Прения в Религиозно-Филос<офском> О<бщест>ве: 1) Мой доклад “Религия и социал- демократия” в Религ<иозно->Филос<офском> Обществе (прения)»[143].

18. К.М. Аггеев, свящ. Голгофский крест и принцип Бранда «все или ничего».

Публичное заседание

О.Т. Ермишин и В.И. Кейдан приводят указание на другой текст с другим названием: «Религия и политика».

Дата: 27.III.1907.

Присутствует в списке О.Т. Ермишина, комментариях В.И. Кейдана, С.В. Черткова[144].

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Из письма К.М. Аггеева В.Ф. Эрну от 19.03.1907: «Очень рад, что мой доклад назначен именно на 27. У Вас буду 26-го»[145].

В газете Парус №38 от 27.03.1907: «СЕГОДНЯ: 1) Публичное заседание религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, на котором свящ. К.М. Аггеев прочтет реферат на тему “Голгофский крест и принцип Бранда «все или ничего»”, в 7 ½ ч. веч., в помещении польской библиотеки (Милютинский пер., дом польской церкви)»[146].

Андрей. Социал-демократия и религия. Из лекции, читанной в Париже. Перевал, 1907. № 5. С. 23–25 <…> С лекцией “Социал-демократия и религия” Белый выступал в московском Религиозно-философском обществе в марте 1907 г.» (см.: Белый А. Между двух революций. С. 494).

[142] См.: Литературное наследство. Т. 105. Андрей Белый. С. 119.

[143] Там же. С. 371; РГАЛИ Ф. 53., Оп. 1, Ед. хр. 100, л. 38об.

[144] См.: Примечание В.И. Кейдана к тексту письма К.М. Аггеева В.Ф. Эрну от 19.03.1907 «Доклад К.М. Аггеева “Религия и политика” // Век. 1907. № 10. С. 120–122; № 12. С. 142–143» (см.: Взыскующие града… С. 132); Нашедшие Град... С. 286; а также: Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 681.

[145] См.: Взыскующие града... С. 132.

[146] См.: Парус. 1907, 27 марта. № 38. С. 5.

19. В.Ф. Эрн. Социализм и проблема свободы.

Примечание автора: «Из курса лекций “Социализм и христианство”, читанных при Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти В. Соловьева весною 1907 г.»[147].

Дата: 29.III.1907.

Присутствует в списках А.В. Соболева, К. Буркхарди и комментариях В.И. Кейдана.

Публикации и рукописи: Эрн В. Социализм и проблема свободы // Живая Жизнь. 1907. № 2. С. 40–87.

Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы. М.: Печатня А.И. Снегиревой. 1908. 48 с.

Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. 1911. С. 181–233.

Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 157–197.

Упоминания: Из письма В.Ф. Эрна А.В. Ельчанинову от 23.03.1907: «...29-го лекции Валентина и моя – в результате выходит, что мы бомбардируем московскую публику заседаниями. И ведь ходят и платят покорно за билеты и не ропщут. Прямо чуть ли не стыдно становится <…> Летом поработаю над второй, заключительной частью “Социализм, Анархия и Христианство”[148] – посвященной проблемам христианской общественности»[149].

В перечне публикаций В.Ф. Эрна в материалах к биографии, собранных Архиповым Е.Я.: «Речь произнесенная в Петрограде 26 ноября 1914 г. и в Москве в Рел.-Фил. об-ве п-ти Вл. Соловьева»[150].

20. В.П. Свенцицкий. Религия «здравого смысла».

Лекция, прочитанная в Вольном богословском университете при МРФО. Подзаголовок публикации в «Живой жизни»: «Из лекций “Лев Толстой и Вл. Соловьев”»[151].

Дата: 5.IV.1907 или 12.IV.1907 *(С.В. Чертков[152]).*

---

[147] См.: Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 157.

[148] Примечание Кейдана: «Позже опубл.: В. Эрн “Социализм и общее мировоззрение” // Богословский вестник. 1907. № 9. С. 35–60. “Социализм и проблема свободы” // Живая жизнь. № 2. С. 40–87» (см.: Взыскующие града... С. 136).

[149] См.: Взыскующие града... С. 136.

[150] РГАЛИ Ф. 1458 (Архив Е.Я. Архипова), оп.1, ед. хр. 22, тетрадь 2, 1.19.

[151] См.: Живая жизнь. 1907. № 1. С. 47.

Не присутствует в списках.

Публикации и рукописи: Свенцицкий В.П. Религия «здравого смысла» // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 47– 56.

Свенцицкий В.П. Религия «здравого смысла» (из лекций о Льве Толстом и Вл. Соловьеве) // Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 339–351.

Упоминания: В статье Любоша С. в газете «Парус» от 15.04.1907. «Публика – разнообразная. И молодежь, и пожилые люди, много женщин, попадаются и нарядные дамы, и несколько батюшек. <...> Здесь бьется то живое религиозное чувство, которое давно уже течет мимо официальной церкви. <...> Свенцицкий и Эрн производят впечатления людей, несомненно, убежденных, людей искренно верующих. И аудитория у них внимательная и серьезная: ни хлопков, ни посторонних разговоров»[153].

21. И.М. Трегубов. Разбор лекции В. Свенцицкого о Льве Толстом.

Публичное заседание

Буркхарди приводит другое название: «Разбор о лекции Свенцицкого о Л. Толстом».

Дата: 9. IV. 1907 *(«Новый журнал»).*

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, комментариях С.В. Черткова.

Публикации и рукописи: отсутствуют.

Упоминания: Публикаторы Л.В. Милосердова, А.И. Олексенко, А.А. Санчес, Ю.О. Флоренская, В.П. Флоренский, П.В. Флоренский, Т.А. Шутова в «Новом журнале» за 2007 г. указывают, что на заседании МРФО 9 апреля И.М. Трегубов сделал доклад «Разбор лекции В.П. Свенцицкого о Льве Толстом»[154].

В. Свенцицкий в статье «Венок на могилу Толстого» пишет: «Года три назад я, в качестве “соловьевца”, прочел в Москве пять публичных лекций о Толстом. “Толстовец” Ив. Трегубов в ответ прочел “разбор” моих лекций. И мы жестоко поспорили»[155].

---

[152] См.: Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т.2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 683.

[153] См.: Любош С. О жизни и смерти // Парус. 1907, 15 апреля (Цит. по: Свенцицкий В.П. Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908 / сост., послесл., коммент. С.В. С.В. Черткова. М.: Даръ, 2010. С. 683.)

[154] См.: Павел Флоренский. Переписка 1907 года // Новый Журнал. 2007. № 246.

[155] См.: Свенцицкий В. Венок на могилу Толстого // Знамя. 2010. № 11. С. 164.

Александров Н. пишет в журнале «Век» № 22 за 1907 г.: «Особенно удачно было IX публичное заседание, на котором И.М. Трегубов читал реферат “Разбор лекции В.П. Свенцицкого о Льве Толстом”. Серьезное, глубокое настроение чувствовалось в собрании. Знаменательными словами начал свое возражение И.М. Трегубову один студент: «Я прихожу суда, – сказал он, – потому что вижу здесь людей горячо верующих и будучи сам не менее горячо не верующим, хочу узнать, как приобрели они свою веру. Не пустыми “речами” были эти слова и слова других оппонентов; происходило не “словопрепирательство”, а глубокое, искреннее выяснение того, что для людей, повидимому, действительно самое важное в жизни – выяснение религиозных истин»[156].

22. В.Ф. Эрн. Социализм и христианство в их учении о прогрессе.

Дата: 3.V.1907.

Присутствует в списках Ю. Шеррер, А.В. Соболева, К. Буркхарди, О.Т. Ермишина, комментариях С.В. Черткова[157].

Публикации и рукописи: Эрн В. Социализм и христианство в их учении о прогрессе // Русская мысль. 1909. №. 2. Отд. 2. С. 142–159.

Упоминания: Александров Н. в журнале «Век» № 22 за 1907 г. пишет об МРФО: «Московское религиозно-философское общество закончило первый год своей деятельности. 4 ноября состоялось первое публичное заседание (реферат С.Н. Булгакова “Достоевский и современность”), 3-го мая последнее заседание (реферат В.Ф. Эрна “Социализм и христианство в их учении о прогрессе”)»[158].

Гальцева Р.А, Роднянская И.Б. упоминают этот доклад в статье «Из истории социального христианства в России XX в.»: «Социальные обличения “Братства” были направлены против “отвратительного чудовища, имя которому частная собственность” (как писал в одной их своих брошюр В. Свенцицкий, развивавший те же мысли в докладе на заседании Московского РФО “Социализм и христианство в их учениях о прогрессе”)»[159].

---

[156] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева. С. 342.
[157] См.: Нашедшие Град… С. 350.
[158] См.: Александров Н. Религиозно-философское общество Вл. Соловьева. С. 342.
[159] См.: Гальцева Р.А, Роднянская И.Б. Из истории социального христианства в России XX в. // Православие и католичество: социальные аспекты. М.: ИНИОН, Сер. Актуальные проблемы Европы. 1998. Вып. 3. С. 108.

Представленный перечень – попытка собрать информацию из всех имеющихся исследований и архивных материалов, а также выявить источники, на которые эти исследования опирались для формирования фундамента дальнейшей научной работы[160].

Исследователям, вероятнее всего, никогда не представится возможность увидеть полный список докладов и лекций, прочитанных на заседаниях МРФО. Мы знаем, что в начале существования Общества планировалось читать доклады еженедельно по воскресеньям или понедельникам с перерывом на летнее время, но по факту заседания проходили и по вторникам, и по четвергам, и по пятницам. В одном только Вольном богословском университете при МРФО планировалось прочесть 50 лекций, однако известно, что в Обществе с ноября 1906 г. по май 1907 г. «состоялось 15 публичных заседаний и 7 закрытых, было прочтено 16 публичных лекций»[161].

[160] Благодарю за помощь в составлении этого перечня А.П. Козырева и С.В. Черткова.

[161] С.В. Чертков ссылается на отчётный доклад о деятельности МРФО по итогам года, зачитанный на заседании общества 20.11.1907 и опубликованный в газете «Раннее утро» за 1907 год (28 ноября. № 9) (см.: Нашедшие Град… С. 382).

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

УДК 82:1(470:497.2)
ББК 83.3(2Рос:4Бол)

TYPES OF PHILOSOPHICAL RECEPTION OF DOSTOEVSKY IN BULGARIA FROM THE FIRST HALF OF THE 20th CENTURY

N.I. DIMITROVA
Institute of Philosophy and Sociology at the Bulgarian Academy of Sciences
4, Serdika, Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The article is devoted to the philosophical interpretations of Dostoevsky's work in Bulgaria in the first half of the twentieth century. Dostoevsky's initial presence in Bulgaria was investigated as well the response of the Bulgarian intelligentsia to his ideas compared to those of Tolstoy. The beneficial influence on the image of the writer as a thinker, philosopher, exerted by the Russian emigration in Bulgaria since the beginning of the 1920s is noted. Particular emphasis is placed on the work of Petr Bitsill, one of the best experts in the field of Dostoevsky studies. The types of interpretations of Dostoevsky as a philosopher are distinguished as follows: Dostoevsky as a Nietzschean. Dostoevsky and Nietzsche (opposition and identification) – bearing in mind the strong influence of Nietzsche in Bulgaria since the beginning of the twentieth century; Dostoevsky as one of the founders of Russian religious philosophy – considering the penetration of the Silver Age ideas in Bulgaria; Dostoevsky and psychoanalysis; Dostoevsky as a religious philosopher and innovator. The author concludes that the study of the peculiarities of the reception of Dostoevsky's work in Bulgarian culture of the first half of the twentieth century reveals not only the variety of world views but also the specifics of the national spiritual tradition.

Keywords: *comprehension of Dostoevsky's creativity in Bulgaria; philosophical motifs in Dostoevsky's work; national spiritual specificity; Bulgarian humanitarian periodicals*

ТИПЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДОСТОЕВСКОГО В БОЛГАРИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Н.И. ДИМИТРОВА
Институт философии и социологии – Болгарская академия наук
Сердика 4, София 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Рассматриваются философские интерпретацияи творчества Ф.М. Достоевского в Болгарии первой половины XX века. Отмечено благотворное влияние русской эмиграции начала 20-х годов на развитие исследовательского интереса к творчеству Достоевского в Болгарии. Специальный акцент делается на творчество П.М. Бицилли, одного из самых лучших экспертов в области достоевсковедения. Типы философского осмысления Достоевского обособлены следующим образом: Ф.М. Достоевский и Ницше (противопоставление и объединение); Достоевский как основатель русской религиозной философии; Достоевский и психоанализ; Достоевский как религиозный мыслитель и религиозный новатор. Делается вывод о том, что исследования особенностей рецепции творчества русского писателя в болгарской культуре первой половины XX века позволили выявить не только разнообразие мировоззренческих установок, но и специфику национальной духовной традиции.

Ключевые слова: *рецепция творчества Достоевского в Болгарии; философские мотивы творчества Достоевского; национальная духовная специфика; болгарская гуманитарная периодика*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.123-136

In the only specialized philosophical journal in Bulgaria from the first half of the twentieth century – «Filosofski pregled» [«Philosophical Review»], only one article was published, devoted to the philosophical ideas of the writer – «Dostoevsky's socio-ethical quest», 1938. The author Nikolay Kanev emphasizes the uniqueness of Dostoevsky as a *philosophical* thinker – incompatible with Nietzsche, Schopenhauer, Kant, Fichte, Hegel, etc. The reason for this claim is not only the lack of a clearly articulated philosophical worldview in Dostoevsky, but also the fact that the writer is «as deep and as beardless as a sea without a shore» [1, 62]. The freedom of the human person is identified as the main problem in the writer's work. The author emphasizes the depth and vastness of Dostoevsky, defining him as*the Russian Faust*. The definition is not original, but this research deserves the reader's attention.

Philosophical interpretations are also found in some other Bulgarian humanitarian publications, many of which were made on the anniversary of the writer[1]. These interpretations (as well as those close to philosophy – religious-philosophical, social-philosophical, philosophical-psychological, etc.) we will try to typologize in this article.

The presence of Russian intellectuals – historians, philosophers, theologians, in Bulgaria in the early twenties of the last century is especially contributing to the conception of Dostoevsky as a philosopher.

One of these Russian intellectuals-émigrés is the historian and philosopher Pyotr Michailovich Bicilli who forever linked his destiny with Bulgaria, with the University in Sofia. Bicilli is among the best researchers of Dostoevsky's work, he is the author of about 15 studies[2], some of them published in the Bulgarian humanitarian periodical, in the journal edited by Michail Arnaudov – «Bulgarskamisyl» [«Bulgarian Thought»]. Bicilli was also the author of the preface to the Bulgarian translation of Dostoevsky's novel «The Adolescent», 1927. In the early 1930s, Bitsilli made known in Bulgaria both Russian religious-philosophical emigrant interpretations of Dostoevsky and Mikhail Bakhtin's concept of Dostoevsky's novel. Bicilli was critical of Bakhtin's conception, which, in his view, failed to resolve the question of the connection between the philosophical and artistic aspects of Dostoevsky's work. For Bicilli, Dostoevsky's novel is not only a *novel-tragedy* (Vyacheslav Ivanov), it is

[1] See: Димитрова Н. Достоевски в българската междувоенна хуманитаристика – «юбилейният» и «делничният» // България и Русия (XVIII–XXI век). Пътища и кръстопътища. София: Издателски център «Боян Пенев», 2017. С. 234 –250 [2].

[2] See: Делчев К. Петър Бицилли за философията на Достоевски // Философски алтернативи, 2011, № 3. С. 79–86[3].

namely a *philosophical* novel[3]. This is especially true for Stavrogin – an incarnate demon, this character, according to Bicilli, covers all conceivable aspects of the eternal problems of the spirit; he provides the grounds for all theoretical possibilities, sympathizes with every idea, but is incapable of believing in any[4].

(Bicilli was also the person who promoted in Bulgaria Dostoevsky's research conducted in Prague and published in collections edited by Alfred Bem).

The first step in our endeavor is to clarify Dostoevsky's presence in Bulgaria from the first half of the 20th century. The well-known estimates of the Slavophile Stefan Bobchev play a role in this respect. As a student in Russia, he attended both the famous *Pushkin's speech* and Dostoevsky's funeral. Bobchev's detailed impressions were published in the magazine «Nauka» [«Science»], 1882[5], later in «Uchilishten-pregled» [«School review»][6]. In the early twenties of the last century, other impressions related to Dostoevsky's work were published in the Bulgarian press – for example, a response from the the dramatization of the «Karamazov Brothers» at the Moscow Art Theater[7].

Commenting on the theme of Dostoevsky in Bulgaria – as it was put in the Bulgarian humanities from the first half of the twentieth century, invariably we come across the juxtaposition between Tolstoy's reception and Dostoevsky's; we encounter reservations in the necessity of the perception of Dostoevsky's ideas. The traditional explanation is sought in the national folk psychology whose conclusions sound like this: the Bulgarian is not inclined to delve into the disharmonious and gloomy world of Dostoevsky with its religious antinomies. On the other hand, Tolstoy's closeness to Bulgarian national spirituality is not in doubt. As the writer Georgi Konstantinov says, the Bulgarian, with his tendency to seek a reasonable justification for each fact before recognizing it as useful, with his over-rationality is naturally predisposed to any religion, such as that of Tolstoy, where there is no mysticism and exaltation, where the truth of the god and the truth of man are the same[8]. The statement of the poet Emanuel Popdimitrov is complementary: «If Dostoevsky is one Dante of Orthodoxy, Tolstoy is a Christian-Bogomil ... » [10, c. 387]. As for the Bogomil movement, it is the interwar period that thematizes/updates its presence. Whether it is interpreted as a national achievement or as a spirit of negation, its Bulgarian character remains undoubtedly true.

Here we will comment on several texts specifically dedicated to the topic of Dostoevsky in Bulgaria. The first text was written on the occasion of the writer's anniversary. The author is Todor Borov, who identifies this research as too important

---

[3] Бицилли П.М. Достоевски в светлината на новите изследвания // Българска мисъл. 1930, № 7–8, с. 518 [4].

[4] Бицилли П. Тургенев, Достоевски и Бакунин // Българска мисъл, 1927, № 7–8. С. 482 [5].

[5] «To tell Dostoevsky how he spoke was simply impossible: a deeper and more glamorous thing can hardly be imagined» [6, c. 37].

[6] See: Бобчев Ст. Ф.М. Достоевски. Първи книжовни стъпки. Достоевски за славянството и България. Лични спомени // Училищен преглед. 1931. № 3. С. 686 [7].

[7] See: Весов Л. «Братя Карамазови» в Московския художествен театър // Везни. 1922. № 4. С. 120 [8].

[8] Константинов Г. Толстой и България // Българска мисъл. 1928. № 7. С. 552 [9].

and valuable. According to him, such a study would contribute to the knowledge of the Bulgarian national psychology: which of Dostoevsky appeals to the Bulgarian, what is the attitude of the Bulgarian to the basic ideas of Dostoevsky, and so on. It is these issues, not purely literary ones, that are important, and they must be posed when examining the influence of a writer like Dostoevsky – as the *conscience of humanity*[9].

Another text that deals with the same topic – Dostoevsky's penetration, promotion and influence on the Bulgarian spirituality, is that of the writer Stilian Chilingirov. It is published in the jubilee issue of the weekly literary and political newspaper «Misyl» [«Thought»] – Issue. 21 of 1931. The title of the article is «Dostoevsky and we». The article presents the history of the first translations *of* and publications *about* Dostoevsky in Bulgaria. According to Chilingirov, the situation with Dostoevsky's reception has changed dramatically over a relatively short period. He says that the new Bulgarian generationspaid off to Dostoevsky. For twenty years now, Dostoevsky has been the most beloved and most translated Russian writer who has displaced almost all other contemporaries in the mind of the Bulgarian reader. Little known thirty years ago, today he is a measure of the Bulgarian culture and intelligence. Not knowing Dostoevsky basically means you don't know anything[10].

The need for Dostoevsky as a spiritual guide is confirmed by numerous other publications in the Bulgarian humanities from the interwar period. Rarely will we encounter in the writings of another writer such an abundant and in-depth questioning of religious-moral and philosophical questions, says one of the typical commentaries of the era[11].

Dostoevsky as a Nietzschean; Dostoevsky and Nietzsche; Dostoevsky contra Nietzsche

As for the variants of Dostoevsky's Bulgarian reception as a thinker, the most significant is the Russian writer's understanding through Nietzsche. Nietzscheanism was particularly popular in Bulgaria in the early twentieth century. As the philosopher Dimitar Ivanchev, a longtime Nietzschean, points out, «In the years before the war, there was a whole generation that went to bed with «Also sprach Zarathustra» [14, c. 279]. After the First World War, the peak of Nietzscheanism gradually began to pass, but then *the German glory* of Dostoevsky reached Bulgaria. (In the words of Hans-Georg Gadamer: «The Karamazovs was the most important book after the Bible in the 20's» [15, c. 228]).

The writer Alexander Balabanov also refers to this *German psychosis* by Dostoevsky; he diagnosed Dostoevsky as a condition – fateful and irrevocable – of German spiritual life. Balabanov, however, does not want the Bulgarians to be blind imitators of this fashion and urges Dostoevsky to remain as he has presented himself to

[9] See: Боров Т. За Достоевски у нас // Развигор. 1922. № 52 [11].
[10] Чилингиров С. Достоевски и ние // Мисъл. 1931. № 31 [12].
[11] Попов Б. Три образа в «Бесове» // Духовна култура.1937. № 83. С. 855 [13].

the Bulgarian public – only through his works: «We, the Bulgarians, have long read with joy, passion and know as our Dostoevsky. For a long time and completely, without the Germans» [16, с. 1].

Despite Balabanov's pathos, an essential part of Dostoevsky's presence in Bulgaria is due precisely to the German influence, mainly to the Nietzschean one. The most significant are the researches of the philosopher Dimitar Ivanchev from the thirties of the twentieth century. He contrasts Nietzsche's Übermensch and Dostoevsky's man-God, with his preferences firmly on Nietzsche's side. The author's thesis is that, going to solve the same problems, Nietzsche and Dostoevsky come to opposite conclusions. According to Ivanchev, Dostoevsky poses the most important life problems in a new way, but solves them the old way. Nietzsche – unlike Dostoevsky – affirms life and therefore has no place for Ivan Karamazov's «sick conscience», which is humiliating to man. Nietzsche's goal is to free man from this sick conscience. According to the Bulgarian philosopher, mangodhood should not mean wrongdoing. According to him, Dostoevsky is a *denier of life*: «This exuberant energy that we find in Nietzsche has left no trace in Dostoevsky. In him everything is exhausted, nervous, hysterical, sick» [17, с. 167]. While Dostoevsky was frightened and stopped hesitantly in the middle of the common road, Nietzsche vigorously made his conclusions. I will not comment here on how unfair and inaccurate this reception of Dostoevsky is.

Defining him as a *typical decadent* is also in line with the Nietzschean interpretation. However, it is fair to note that the proposed interpretation also used the works of Russian religious philosophy – Berdyaev, Shestov, etc.

Just the opposite is the attitude of the author of another article on the Nietzsche-Dostoevsky relationship. The theologian Boris Popstoimenov points out the common moments between them – both of which are imbued with an extraordinary religious pathos. Both are equally tormented by the fire of their religious doubts. They are equally troubled by the great problems of Being, and especially the problem of the being of God. But Nietzsche's philosophy and poetry are a cry of despair, a song of a dying swan killed by the sadness of the dead God, while with Dostoevsky we rise above the stars, in a palace of supreme joy[12].

The Jubilee issue of the «Thought and Will» newspaper also featured an article on the Dostoevsky-Nietzsche parallel. The author V. Peev is fascinated by the two of them and expresses his delight at their complementarity in the newspaper's very typical rhetoric: «Coming from two different worlds, they meet on the tops of a giant spirit struggle over the last century as two Lucifers: the first in the flesh-shroud, torn by the flesh ulcers, the other – a swirling horseman on a stallion of light and madness» [19, с. 1].

The Nietzsche-Dostoevsky relationship (with referring to Shestov) was also analyzed by the writer Nikolai Raynov, author of the preface to the 1928 edition of «The Demons». In addition to Nietzsche, theosophy intervenes here, whose

---

[12] Попстоименов Б. Достоевски и Ницше (Религиозно-философски мотиви) // Зов. 1926/27. № 9–10. С. 272–275 [18].

representatives in Bulgaria are at the same time highly respected by Nietzscheanism. Paradoxically, the Bulgarian writer sees the personification of the *all-human* from Dostoevsky's *Pushkin's speech* in Elena Blavatsky[13].

«The tragedy of man according to Dostoevsky» – this is the name of a small book by Hristo Savov[14], which again contrasts Nietzsche with Dostoevsky, but emphasizes the difference in their ideals (*man-god* and *God-man*) already in the spirit of the Russian religious philosophy. Although quoting only Berdyaev, the writing makes clear the author's acquaintance in general with the spirit of the Silver Age, with its resistance to the *conservative Orthodoxy*, respectively with the apology of Dostoevsky's *apocalyptic* Christianity.

So, while Bulgarian passion for Nietzsche is much more noticeable and constant, even in the years when other philosophical *fashions* have invaded,however, as far as Dostoevsky is concerned, it would be unfair to deny the popularity of the dedicated to him works of Merezhkovsky, Rozanov, Berdyaev, Bem, Steinberg and many more.

Dostoevsky – the founder of the Russian religious philosophy

Dostoevsky's reception through Russian religious philosophers (both from the Silver Age and the emigrant period) is the second most important fact in the chosen perspective of the topic of *Dostoevsky in Bulgaria*. We should mention here how Simeon Andreev commented on Berdyaev's book about Dostoevsky, which was just published in Berlin. In the spirit of Berdyaev, the Bulgarian author perceives Dostoevsky as a clairvoyant of the «terrible path of suffering and redemption, of the cross procession from the man-god to the God-man» [22, c. 566]. It should also be noted the foreword by Lyudmil Stoyanov to the book by Leonid Grossman on Dostoevsky, but certainly one of the two books available for the period and dedicated to the Russian writer – the one of Hristo Vargov. (The other is the Savov booklet already mentioned). Dostoevsky is presented as a teacher of humanity, as a prophet and clairvoyant, as a caller to transformation, and his *white Christianity* – as the Christianity of the future. Vargov actually commented on all the topics raised by Dostoevsky's Russian studies in the Silver Age. In addition to Dostoevsky's apology (in the book we read rapturous speeches about all aspects of the creativity and personality of the writer), this study is one of the few in Bulgarian literature that also promotes the spirituality of the Russian Silver Age and its attempts at religious reformation. The author defines V. Rozanov, D. Merezhkovsky, N. Berdyaev, S. Bulgakov, A. Bely as *newcomers*, as people who want to renew Russian social life through the life-giving spirit of Christ, who yearn for a new, vital, reasonable, social Christianity, who yearn for the living Christ, for Christ not of the past but of the present and the future, not Christ – painted in the icons but Christ – dwelling in the hearts. These newcomers act

[13] Райнов Н. Предговор към: Ф.М. Достоевски. Бесове. София: Ив. Г. Игнатов и синове. 1928. С. 6–7 [20].
[14] See: Савов Х.Трагедията на човека в погледа на Достоевски. Видин, 1934 [21].

mostly in the spirit of Dostoevsky and Solovyov[15]. Vargov offers a similar interpretation years later, already on the occasion of the sixtieth anniversary of the death of the writer[16].

Dostoevsky as a psychoanalyst

Psychoanalysis has been very popular in Bulgaria since the interwar period, for which the Russian émigré Ivan Kinkel, who maintains relations with Freud, has also contributed. But the topic of Dostoevsky and psychoanalysis has two aspects: the writer (and his characters, inseparable from his personality) as *a subject of psychoanalysis*, and he himself as *an expert psychoanalyst*. We will only mention the research of the psychiatrist Sotir Koshkov[17], since it is not the psychoanalysis of Dostoevsky's work that interests us here, but the possible interpretations of his personality as a representative of depth psychology. **(**The Bulgarian psychiatrist also presents Dostoevsky himself as a psychoanalyst, points out his abilities in this regard, but his interest is more focused on the Oedipus complex found in Dostoevsky's novels).

The famous Bulgarian literary historian Mikhail Arnaudov confirms Dostoevsky's abilities for subtle psychological analysis, capable of arousing a lively interest even in the greatest psychiatrists[18]. It should be noted that Arnaudov, who asserts Dostoevsky as a profound psychologist, at the same time distinguishes himself from any Freudian interpretation.

In one essay entitled «Dostoevsky as a National and Religious Thinker», Mikhail Arnaudov emphasizes on the possibility that we, the Bulgarians, can also be deeply – like our Western contemporaries (who have long surpassed the fashion and conjuncture passion for Dostoevsky) – influenced by his ideas, because of the human nature of his work. Dostoevsky is recognized as an inspired apostle of spiritual renewal, that is, as a teacher of humanity (contrary to Freud's opinion), as its *conscience*. Compared to the «deepest creatures of poetic genius» – like Dante and Goethe, Dostoevsky is the observer of the secrets of the human soul, whose new picture he shows us.

But without mentioning Freud's teachings, M. Arnaudov implicitly opposes him, exhilarated by Dostoevsky's depth anthropology, by his intuitive knowledge, so startling with its surprises, with its deploying inthe spiritual depths. This intuitive knowledge – unlike psychoanalysis – is accompanied by a teaching of love and mercy, by a cry for humility and brotherhood, which sounded like a gospel truth about the world[19].

---

[15] Върговъ Х. Пророк и ясновидец. Т.М. Достоевски (творчество и идеи). София. 1926.С 183 [23].
[16] See: Върговъ, Х. Достоевски: пророкът от Сибир // Славянска беседа.1941. № 1.С. 18–29 [24].
[17] See: Кошков, С. Достоевски от психоаналитично гледище // Българска мисъл.1935. № 3. С. 177–188 [25].
[18] Арнаудов М. Личности и проблеми. Литературни очерки. София. 1925. С. 193 [26].
[19] Арнаудов М.Творчество и критика. Литературни портрети и характеристики. София: Хемус. 1938. С. 199 [27].

Dostoevsky's importance as a kind of psychoanalyst is also highlighted by Sirak Skitnik when commenting on the dramatization of the Karamazov Brothers at the Royal Theater. He says this dramatization makes Dostoevsky's prophetic gifts especially clear, as well as his frightening ability to grasp the innermost dark movements of human thought and feeling. The subconscious, the impure that we hide even from ourselves, the unformed even for us, does not escape the ruthless gaze of the writer. And in this throbbing of the human soul, in this touching with cold fingers of everything in and around us, he did not have and has no equal with himself. It is no accidental this return of the Russians to Dostoevsky, as well as the newborn interest of the West in him. He is the new writer whom the West is yet to discover and study[20].

Dostoevsky as a religious thinker, religious innovator and theologian

This aspect has been developed in most studies of the writer's work, but understandably, the emphasis on Dostoevsky as a religious thinker is placed predominantly in Bulgarian religious literature. Nikola Atanasov's article «Zhazhdataza Bog u Dostoevsky» [«The Thirst for God in Dostoevsky»] from 1910 is a very extensive text that presents Dostoevsky as more destructive than Nietzsche:«When Nietzsche dreamed of the *Übermensch*, he meant the progress of the human race, the growth of the human consciousness, the renewal of the human soul. And Dostoyevsky's character [Raskolnikov] does not depend on any ideals and yearns for freedom in the name of ... freedom itself, in the name of the consciousness that without will, without complete will, he would not be a human, but a bird, an insect. In such a case, he prefers to return to the Creator the ticket for the entrance into life and the world» [29, № 16, с. 5]. Dostoevsky's atheism is defined as metaphysical; his favorite theme – the struggle between the man-god and the God-man, is viewed in the light of metaphysics, not ethics.

Alyosha's response to Ivan – that he would not agree to base the harmony of happiness on the tears even of a single child, is appreciated by the author as remarkable because it was given by one of Dostoevsky's most religious characters. Thus Alyosha acknowledges – albeit for a moment – Ivan's righteousness. Although the author focuses on the doubts of Dostoevsky himself, as well as on the fact that the positive ones, ie. the religious characters in the novels of the writer are not able to give a solution to the mystery of existence, the article nevertheless ends with the following conclusion: «Dostoevsky sang the sinister anthem of Antichrist, but in the end he fell humbly and in repentance before the image of Christ» [29, № 16, с. 11].

The interpretation of the other philosophical article, «Chovekobozhestvoto i Bogochovechestvoto u Dostoevsky» [«The Mangodhood and the Godmanhood in

[20] Сирак Скитник. Вечер на Достоевски // Сирак Скитник. Изкуство и публика. Съст. Л. Стоянова. Варненски свободен университет. 2012. С. 116 [28].

Dostoevsky's work»], published a little earlier, in 1906, is very similar[21]. If in the first article the writer is represented by his exceptional disharmony, the second focuses on the struggle between faith and unbelief and ultimately on the mangodhood of Dostoevsky himself.

In Vera Glusheva's article «Obrazyt na Christos spored Dostoevsky [«The Image of Christ according to Dostoevsky»] the writer's work is defined as knowledge, science of the spirit. The author points out that Dostoevsky's philosophy is the subject of much comment, and that the paths he points to leading humanity out of chaos to harmony are subject to careful study and criticism throughout the world.

The interest in the article is focused on Dostoevsky's faith. Glusheva is adamant that, according to Dostoevsky, God is a creative, vital principle that is manifested through love[22]. The motives for active love and freedom in religion characterize Dostoevsky's religiosity – this is the main point of the article.

Dostoevsky – «a noxious writer»

One of the most striking examples of the political reading of the writer's work – the *left* political reading – will be mentioned here. The title of an anniversary text paradoxically bears the name above – «A noxious writer». Its author is the writer Dimitar Polyanov who long and widely discusses the *fall* of Dostoevsky and the concerns of the Russian *counter-revolutionaries*from him, as opposed to his completely ignoring attitude of Soviet Russia.

Polyanov explains his growing influence in Bulgaria with the painful interest of the audience in the written horrors due to their correspondence with the coming historical crisis(because *the thriller genre* is adequate for «the despondency in the permanence of capitalist society» [32, c. 4]). And after all this, the article suddenly ends with the statement that Dostoevsky remained «one of the greatest artists in world literature» [32, c. 4].

So far, some of the possible typologies on the theme «Dostoevsky in Bulgaria» have been briefly presented. Understandably, these are not «pure» types. The diversity of Dostoevsky's Bulgarian interpretations as a thinker is due, of course, to Dostoevsky's so rich and polysemantic work. At the same time, these interpretations are indicative of the different mental attitudes in the Bulgarian intellectual life in the first half of the twentieth century. Without pretending to be exhaustive, they prove a real and significant interest in the man «who, with his pen, has awakened the sleepy and the morally dead people, who has called in the wilderness for a joyful life, for a feat ... » [24, c. 29].

---

[21] See: Бакларов К.Човекобогът и Богочовекът на Достоевски // Славянски глас. 1906. № 3. С. 85–103 [30].

[22] Глушева В. Образът на Христа според Достоевски // Зов. 1926/27, № 7–8. С. 218 [31].

Реферат

В единственном специализированном философском журнале в Болгарии первой половины XX века – «Философски преглед» («Философское обозрение») – в 1938 г. была опубликована статья, посвященная социально-этическим исканиям Ф.М. Достоевского. Основное внимание ее автор Николай Кынев акцентирует на проблеме свободы в творчестве писателя. Н. Кынев подчеркивает уникальность его философских идей, несопоставимость с Ницше, Шопенгауэром, Кантом, Фихте, Гегелем и т.д. Но рецепция философских идей Достоевского, изучение его образа мыслителя и философа начинаются в Болгарии еще с конца XIX века.

Комментируя влияние взглядов Достоевского в Болгарии, мы должны отметить болгарското славянофила Стефана Бобчева, который присутствовал на *Пушкинской речи* и на похоронах писателя. Его впечатления были несколько раз – в разные периоды – опубликованы в болгарской прессе. Но особое влияние на *философское* (философско-религиозное, социально-политическое) толкование произведений Достоевского оказало сообщество русской эмиграции в Болгарии в начале 20-х годов прошлого века. Одним из представителей этого сообщества русских интеллектуалов был историк Петр Михайлович Бицилли, автор более 15 исследований о Достоевском. Некоторые из них были опубликованы в болгарской гуманитарной прессе – в газете «Литературен глас» («Литературный голос»), в авторитетном журнале «Българскамисъл» («Болгарская мысль»). Именно Бицилли болгарская публика обязана своим знакомством с философской интерпретацией текстов М.М. Бахтина, а также и с исследованиями произведений русских мыслителей в Праге под руководством Альфреда Бема.

Рецепция идей Достоевского в Болгарии является отражением национальной психологии в большей степени, чем, скажем, рецепция идей Толстого – по распространенному мнению, болгарам не очень близок и понятен дисгармоничный и угрюмый мир писателя с его религиозными антиномиями. Философ и поэт Эммануиль Попдимитров говорит, что если Достоевский – это Данте православия, то Толстой – христианин-богомил (т.е. представитель национальной религии). (Кстати, в начале 20-х годов группа болгарских «толстовцев» имела значительное влияние в общественной жизни.)

Таким образом, изучение специфики рецепции идей Достоевского выявляет важные черты болгарской ментальности. Литературная критика к началу 30-х годов уже констатирует, что именно сопричастность философским идям Достоевского становится критерием культурности и интеллигентности болгаров.

В процессе философского осмысление творчества Достоевского в Болгарии можно выделить несколько основных тенденций.

Достоевский – ницшеанец. Достоевский и Ницше

Сопоставление Достоевского с Ницше – одна из модных тенденций болгарской духовной жизни 20-х годов, когда ницшеанство было очень влиятельным в Болгарии. К этому направлению можно отнести исследования Димитра Иванчева, Николая Райнова, Христо Савова и многих других. Интерпретации давались самые разные. *Ницшеанцы* отдают предпочтение германскому философу, потому что у русского писателя они видят ту «больную совесть», от которой Ницше освободил человечество. Писатель Николай Райнов известен своими теософскими взглядами, автор предисловия к болгарскому переводу «Бесов» (1928 г.), наоборот, считает, что Достоевский и Ницше очень близкие по духу люди. По его мнению, Елена Блаватская является возможной персонификацией *всечеловека* Пушкинской речи. Никола Атанасов, автор религиозного толка, тоже сближает Ницше с Достоевским, однако с точки зрения деструктивности их творчества утверждает, что мотив *своеволия* у Достоевского особенно силен и перевосходит по своей исключительности ницшеанского сверхчеловека.

Христо Савов, который написал книгу о Достоевском (о трагедии человека в его творчестве), формулирует квинтэссенцию мировосприятия писателя как утверждение апокалиптического христианства. При этом автор придерживается позиции Бердяева, которого он цитирует в своей книге.

Достоевский как один из основателей философии Серебряного века

Посвященные Достоевскому сочинения, авторы которых принадлежат к эпохе Серебряного века, приобрели популярность в Болгарии особенно в связи с русской эмиграцией начала 20-х годов XX в. В авторитетном литературном журнале «Златорог» (1923 г.) была опубликована пространная рецензия Симеона Андреева о только что вышедшей в свет книге Н. Бердяева «Миросозерцание Достоевского». Андреев выражает свое восхищение бердяевской интерпретацией.

Христо Варгов в своей книге о Достоевском «Достоевский: Сибирский пророк» (1926 г.) представляет русские (главным образом эмигрантские) сочинения, посвященные писателю. Он характеризирует Достоевского как пророка и учителя человечества, подчеркивая, что его *белое христианство* – христианство будущего. Русских философов Серебряного века автор называет *первопроходцами*. По мнению Варгова, они призваны обновить русскую общественную жизнь этим *белым* христианством.

Достоевский и психоанализ

В Болгарии данного периода очень популярным было и учение Фрейда. Как известно, творчество Достоевского очень благодатно для специалистов по душевным патологиям. В разнообразии точек зрений относительно «случая До-

стоевского» выделяется точка зрения на писателя как *объекта* психоанализа и *субъекта* такого же экспертного анализа: писатель выступает в роли клинического психолога, профессионально описывающего патологию своих героев.

Главный представитель этого направления – психиатр Сотир Кошков. В сочинении «Достоевский с точки зрения психоанализа» («Болгарская мысль», 1935 г.) он придерживается классического толкования Фрейда. Но Достоевского как психолога и психопатолога рассматривает и ряд других авторов.

Достоевский как религиозный мыслитель и новатор

В начале XX века в болгарской религиозной периодике был опубликован ряд статей, в которых обсуждалась философская вера Достоевского. В своем исследовании о соотношении мотивов Богочеловечества и человекобожества Константин Бакларов делает вывод о человекобожестве самого Достоевского. А в статье, посвященной образу Христа в творчестве Достоевского (1926 г.), Вера Глушева утверждает представление писателя о Боге как активном, живом, творческом принципе.

Достоевский – вредный писатель

Среди представителей этого направления следует отметить левого писателя Дмитра Полянова, его политическую оценку, высказанную им – парадоксально – по поводу юбилея Достоевского (1931 г.). Болгарский автор отвергает апологию Достоевского русскими «контрреволюционерами», подчеркивает *прогрессивное* отношение к упадническим настроениям, но вдруг заканчивает статью утверждением, что Достоевский все-таки является «одним из самых великих художников всемирной литературы».

Условная типология философских интерпретаций творчества Достоевского в Болгарии первой половины XX века выявляет не только разнообразие мировоззренческих установок, но и оказавшее на них влияние специфики национальной духовной традиции.

Список литературы

1. Кънев Н. Социално-етичните лутания на Достоевски // Философски преглед. 1938. № 1. С. 62–71.
2. Димитрова Н. Достоевски в българската междувоенна хуманитаристика – «юбилейният» и «делничният» // България и Русия (XVIII–XXI век). Пътища и кръстопътища. София: Издателски център «Боян Пенев», 2017. С. 234–250.
3. Делчев К. Петър Бицилли за философията на Достоевски // Философски алтернативи. 2011. № 3. С. 79–86.
4. Бицилли П. Достоевски в светлината на новите изследвания // Българска мисъл. 1930. № 7–8. С. 512–522.
5. Бицилли П. Тургенев, Достоевски и Бакунин // Българска мисъл. 1927. № 7–8. С. 480–490.
6. Бобчев Ст. Ф.М. Достоевский // Наука. 1882. № 1. С. 31–37.
7. Бобчев Ст. Ф.М. Достоевски. Първи книжовни стъпки. Достоевски за славянството и България. Лични спомени // Училищен преглед. 1931. № 3. С. 685–692.

8. Весов Л. «Братя Карамазови» в Московския художествен театър // Везни. 1922. № 4. С. 15.
9. Константинов Г. Толстой и България // Българска мисъл. 1928. № 7. С. 550–560.
10. Попдимитров Е. Толстой като художник и мислител // Философски преглед. 1935. № 5. С. 385–392.
11. Боров Т. За Достоевски у нас // Развигор. 1922. № 52. С. 1.
12. Чилингиров С. Достоевски и ние // Мисъл. 1931. № 31.С. 2.
13. Попов Б. Три образа в «Бесове» // Духовна култура. 1937. № 83.С. 855–861.
14. Иванчев Д. Ницше в българската литература // Философски преглед. 1934. № 3–4. С. 279–299.
15. Гадамер Г.-Г.Русские в Германии // Логос. 1992. № 3. С. 228–232.
16. Балабанов А. Бездната в хаоса на Достоевски // Литературен глас. 1931. № 101.С. 1.
17. Иванчев Д.Проблемата за личността у Достоевски // Иванчев Д. Философия на отрицанието. Индивидуализъм и аморализъм.София, 1937. С. 154–168.
18. Попстоименов Б. Достоевски и Ницше (Религиозно-философски мотиви) // Зов. 1926/27. № 9–10. С. 269–276.
19. Пеев В.Достоевски и Ницше // Мисъл и воля. 1931. № 22.С. 1.
20. Райнов Н. Предговор към: Ф.М. Достоевски. Бесове. София: Ив.Г. Игнатов и синове, 1928. С. 5–9.
21. Савов Х.Трагедията на човека в погледа на Достоевски. Видин, 1934. 54 с.
22. Андреев С.Една книга за Достоевски // Златорог. 1923. № 9. С. 565–569.
23. Върговъ Хр. Пророк и ясновидец. Т.М. Достоевски (творчество и идеи). София, 1926. 240 с.
24. Върговъ Хр. Достоевски: пророкът от Сибир // Славянска беседа. 1941. № 1. С. 15–23.
25. Кошков С. Достоевски от психоаналитично гледище // Българска мисъл. 1935. № 3. С. 177–188.
26. Арнаудов М. Личности и проблеми. Литературни очерки. София, 1925. 243 с.
27. Арнаудов М.Творчество и критика. Литературни портрети и характеристики. София: Хемус, 1938. 320 с.
28. Сирак Скитник. Изкуство и публика. Съст. Л. Стоянова. Варненски свободен университет, 2012.223 с.
29. Атанасов Н.Жаждата за Бог у Достоевски // Духовна пробуда. 1910. № 15.С. 3–8; № 16. С. 6–11.
30. Бакларов К.Човекобогът и Богочовекът на Достоевски // Славянски глас. 1906. № 3. С. 85–103.
31. Глушева В. Образът на Христа според Достоевски // Зов. 1926/27. № 7–8. С. 216–220.
32. Полянов Д.Вреден писател (Ф.М. Достоевски) // Наковалня. 1931. № 212.С. 4.

References

1. Kanev, N. Sotsialno-etichnite lutaniya na Dostoevski [Dostoevsky'ssocio-ethicalquest], in *Filosofski pregled*, 1938, no. 1, pp. 62–71.
2. Dimitrova, N. Dostoevski v b"lgarskata mezhduvoenna khumanitaristika – «yubileyniyat» i «delnichniyat» [Dostoevsky in Bulgarian interwar humanities – anniversary and ordinary], in *B"lgariya i Rusiya (XVIII–XXI vek). P"tishcha i kr"stop"tishcha* [Bulgaria and Russia (XVIII–XXI Century). Roads and crossroads]. Sofia: Izdatelski tsent"r «Boyan Penev», 2017, pp. 234–250.
3. Delchev, K. Pet"r Bitsilli za filosofiyata na Dostoevski [Pyotr Bicilli on Dostoevsky'sphilosophy], in *Filosofski alternativi*, 2011, no. 3, pp. 79–86.
4. Bitsilli, P. Dostoevski v svetlinata na novite izsledvaniya [Dostoevsky in the light of new research], in *B"lgarska mis"l*, 1930, no. 7–8, pp. 512–522.
5. Bitsilli, P. Turgenev, Dostoevski i Bakunin [Turgenev, Dostoevsky and Bakunin], in *B"lgarska mis"l*, 1927, no. 7–8, pp. 480–490.
6. Bobchev, St. F.M. Dostoevskiy [F.M. Dostoevsky], in *Nauka*, 1882, no. 1, pp. 31–37.
7. Bobchev, St. F.M. Dostoevski. P"rvi knizhovni st"pki. Dostoevski za slavyanstvoto i B"lgariya. Lichni spomeni [First literary steps. Dostoevsky on Slavs and Bulgaria. Personal memories], in *Uchilishchen pregled*, 1931, no. 3, pp. 685–692.
8. Vesov, L. «Bratya Karamazovi» v Moskovskiya khudozhestven teat"r [«The Karamazovs brothers» dramatized at the Moscow Art Theater], in *Vezni*, 1922, no. 4, p. 15.
9. Konstantinov, G. Tolstoy i B"lgariya [Tolstoy and Bulgaria], in *B"lgarska mis"l*, 1928, no. 7, pp. 550–560.

10. Popdimitrov, E. Tolstoy kato khudozhnik i mislitel [Tolstoy as an artist and thinker], in *Filosofski pregled*, 1935, no. 5, pp.385–392.

11. Borov, T. Za Dostoevski u nas [About Dostoevsky in Bulgaria], in *Razvigor*, 1922, no. 52, p. 1.

12. Chilingirov, S. Dostoevski i nie [Dostoevsky and we], in *Mis"l*, 1931, no. 31, p. 2.

13. Popov, B. Tri obraza v «Besove» [Three images in «The Demons»], in *Dukhovna kultura*, 1937, no. 83, pp. 855–861.

14. Ivanchev, D. Nitsshe v b"lgarskata literatura [Nietzsche in the Bukgarian literature], in *Filosofski pregled*, 1934, no. 3–4, pp. 279–299.

15. Gadamer, G.-G. Russkie v Germanii [The Russians in Germany], in *Logos*, 1992, no.3, pp. 228–232.

16. Balabanov, A. Bezdnata v khaosa na Dostoevski [The abyss in the chaos of Dostoevsky], in *Literaturen glas*, 1931, no. 101, p. 1.

17. Ivanchev, D. Problemata za lichnostta u Dostoevski [Dostoevsky's personality problem], in Ivanchev, D. *Filosofiya na otritsanieto. Individualiz"m i amoraliz"m* [Philosophy of negation. Individualism and immmoralism]. Sofia, 1937, pp. 154–168.

18. Popstoimenov, B. Dostoevski i Nitsshe (Religiozno-filosofski motivi) [Dostoevsky and Nietzsche (Religious and philosophical motives)], in *Zov*, 1926/27, no. 9–10, pp. 269–276.

19. Peev, V. Dostoevski i Nitsshe [Dostoevsky and Nietzsche], in *Mis"l i volya*, 1931, no. 22, p. 1.

20. Raynov, N. *Predgovor k"m: F.M. Dostoevski. Besove* [Preface to: F. M. Dostoevsky. The Demons]. Sofia, 1928, pp. 5–9.

21. Savov, Kh. *Tragediyata na choveka v pogleda na Dostoevski* [The tragedy of man according to Dostoevsky]. Vidin, 1934. 54 p.

22. Andreev, S. Edna kniga za Dostoevski [A book about Dostoevsky], in *Zlatorog*, 1923, no. 9, pp. 565–569.

23. V"rgov Khr. *Prorok i yasnovidets. T.M. Dostoevski (tvorchestvo i idei)* [Prophet and clairvoyant. F. M. Dostoevsky (Creativity and ideas)]. Sofia, 1926. 240 p.

24. V"rgov Khr. Dostoevski: prorok"t ot Sibir [Dostoevsky: The prophet from Siberia], in *Slavyanska beseda*, 1941, no. 1, pp. 15–23.

25. Koshkov, S. Dostoevski ot psikhoanalitichno gledishche [Dostoevsky from a psychoanalytical point of view], in *B"lgarska mis"l*, 1935, no. 3, pp. 177–188.

26. Arnaudov, M. *Lichnosti i problemi. Literaturni ocherki* [Personalities and problems. Literary essays]. Sofia, 1925.243 p.

27. Arnaudov, M. *Tvorchestvo i kritika. Literaturni portreti i kharakteristiki* [Creativity and criticism. Literary portraits and characteristics]. Sofia, 1938. 320 p.

28. Sirak Skitnik. *Izkustvo i publika* [Art and audience].Varna, 2012.223 p.

29. Atanasov, N. Zhazhdata za Bog u Dostoevski [The thirst for God in Dostoevsky], in *Dukhovna probuda*, 1910, no. 15, pp. 3–8; no. 16, pp. 6–11.

30. Baklarov, K. Chovekobog"t i Bogochovek"t na Dostoevski [The Mangodhood and the Godmanhood in Dostoevsky's work], in *Slavyanski glas*, 1906, no. 3, pp. 85–103.

31. Glusheva, V. Obraz"t na Khrista spored Dostoevski [The image of Christ according to Dostoevsky], in *Zov*, 1926/27, no. 7–8, pp. 216–220.

32. Polyanov, D. Vreden pisatel (F.M. Dostoevski) [A noxious writer (F.M. Dostoevsky)], in *Nakovalnya*, 1931, no. 212, p. 4.

УДК 1:27(470)
ББК 87.3(2)522-608

БУДУЩЕЕ И БЕССМЕРТИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО (ПО РОМАНУ «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ»)

ЛИ ТЯНЬЮНЬ
Санкт-Петербургский государственный университет,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

Предпринята попытка установить взаимосвязь между представлением о бессмертии и будущем человечества и религиозной верой героев Ф.М. Достоевского. Указанная проблема рассматривается на примере детального анализа взглядов главного героя романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» Родиона Раскольникова. Характеристика героя дана с точки зрения его религиозности. Отмечены особенности мировоззрения Раскольникова, заключающиеся в сочетании веры в Бога и неверия в бессмертие. Высказывается предположение о том, что источником такой необычной комбинации религиозных идей является историческая концепция И.Г. Фихте. На основе сопоставления взглядов других героев романа сделан вывод о том, что самым принципиальным моментом является их представление о бессмертии как продолжении существования личности в земной действительности. Доказывается, что эта точка зрения соответствует религиозной вере самого Достоевского.

Ключевые слова**:** *философское мировоззрение Ф.М. Достоевского, проблема бессмертия, проблема будущего человечества, религиозная философия Ф.М. Достоевского, историческая концепция И.Г. Фихте, религиозная вера*

FUTURE AND IMMORTALITY IN THE RELIGIOUS PHILOSOPHY OF F.M. DOSTOYEVSKY (FROM THE NOVEL “CRIME AND PUNISHMENT”)

LI TIANYUN
St. Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

This article attempts to establish the relationship between the concept of immortality and the future of mankind and the religious faith of the characters of F.M. Dostoevsky's works. This problem is considered with reference to the example of a detailed analysis of the views of the main character of Dostoevsky’s novel “Crime and Punishment” (Rodion Raskolnikov). The characterization of the hero is given in terms of his religiosity. The features of Raskolnikov's worldview are noted; they consist in a combination of faith in God and lack of faith in immortality. It is suggested that the source of such an unusual combination of religious ideas is the historical concept of I.G. Fichte. On the basis of the comparison of the views of other heroes of the novel, the article concludes that the most fundamental point is their idea of immortality as a continuation of the existence of a person in earthly reality. It demonstrates that this point of view corresponds to the religious faith of Dostoevsky himself.

Keywords: *F.M. Dostoevsky's philosophical worldview, the problem of immortality, the problem of the future of humanity, the religious philosophy of F.M. Dostoevsky, I.G. Fichte's historical conception, religious faith*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.137-149

Вопрос о будущем человечества является одной из самых актуальных проблем современности. Явный прогресс в научно-технический области принес человечеству чувство незащищенности, людям все труднее контролировать развитие науки и технологий, они вынуждены задаваться вопросом: наука и техника – это счастье или бедствие для нас? Хотя, как кажется, мы можем предсказать будущее с точки зрения научно понятых закономерностей истории, оно остается проблемой для современной философии. Недостаток современного подхода состоит в том, что будущее рассматривается только как проблема рационального познания, в отрыве от нравственных ценностей отдельного человека. Однако в русской философии многие известные мыслители доказывали, что проблему будущего невозможно решить вне учета разнообразия ценностей отдельных людей. Наиболее значимый пример подхода к этой проблеме с такой точки зрения дает творчество русских писателей, особенно творчество Ф.М. Достоевского. Первостепенное значение в этом контексте имеет роман «Преступление и наказание».

В романе «Преступление и наказание» писатель передает свои мысли о будущем человечества через размышления Раскольникова о смысле жизни отдельного человека. Достоевский доказывает, что решить проблему существования всего человечества можно только вместе с определением судьбы отдельной личности. Но у человека есть перспектива, сопоставимая с существованием человечества, только если он признается бессмертным; в этом смысле Достоевский связывает проблему будущего человечества с проблемой бессмертия.

Достоевский показывает, что будущее героев в значительной степени определяется их религиозными идеями. Важнейшей проблемой романа является вопрос о том, верит ли Раскольников в Бога. Поскольку Раскольников совершает убийство осознанно, это, как кажется, однозначно свидетельствует о его неверии в Бога. Однако связь поступка Раскольникова и его религиозной верой гораздо сложнее.

Обратим внимание на слова, сказанные Раскольниковым. Следователь Порфирий Петрович задает Раскольникову три прямых вопроса: верит ли он в Новый Иерусалим; верит ли он в Бога; верит ли он в воскрешение Лазаря. Раскольников ответил на все вопросы утвердительно. Более того, в тексте указано, что Раскольников не боялся встретиться взглядом со следователем: «Верую, – повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия» [1, с. 201]. Это свидетельствует о его чистой совести, он действительно искренне верит в Новый Иерусалим и в Бога. Стоит отметить, что Новый Иерусалим упоминает сам Раскольников, а уже о вере в Бога его спрашивает Порфирий, и Раскольников дает утвердительный ответ. Только на вопрос о воскрешении Лазаря Раскольников отвечает уклончиво (об этом мы поговорим позднее). Во всяком случае, Рас-

кольников дал понять следователю, что его отношение к Богу предельно ясное. Можно было бы подумать, что это сказано следователю лицемерно, чтобы избежать подозрений, однако этому предположению однозначно противоречит тот факт, что Раскольников в статье, прочитанной следователем, а затем и в личной беседе с ним ясно и четко изложил свои представления о вере, взгляды на мир, что, конечно же, вызвало подозрение у Порфирия.

Очень важно отметить поведение Раскольникова. Перед тем, как впервые отправиться в полицейский участок, «он было бросился на колени молиться, но даже сам рассмеялся, – не над молитвой, а над собой»[1]. Эта фраза является ключом к пониманию религиозной веры Раскольникова. По мнению героя, молитва священна и действенна, Бог существует, но сам человек несовершенен и не всегда достоин общения с Богом; став носителем греха, он теряет свою таинственную связь с Богом. Поэтому в дальнейшем Раскольников дважды просит помолиться за него, но сам не молится. Первый раз это происходит в ночь смерти Мармеладова, отца Сони, когда Раскольников отдал все свои деньги ее матери Катерине. Вслед за этим Соня послала свою сестру Поленьку догнать его, чтобы узнать имя, а Раскольников попросил Поленьку помолиться за него: «Полечка, меня зовут Родион; помолитесь когда-нибудь и обо мне: “и раба Родиона”, – больше ничего» (с. 147). Второй раз – перед тем, как добровольно сдаться. Раскольников пришел проститься с матерью и просит ее за него помолиться: «Нет, а вы станьте на колени и помолитесь за меня Богу. Ваша молитва, может, и дойдет» (с. 397). По мнению Раскольникова, мать и Поленька являются воплощением христианского духа, и, хотя, возможно, они утратили свою внутреннюю связь с Богом, он по-прежнему прислушивается к их молитвам. В целом можно сказать, что Раскольников не становится нигилистом, в нем все еще присутствует вера в Бога. Но одновременно с этим в его сознании присутствует яркое представление о будущем человечества, и именно оно приводит его к преступлению.

Раскольников делит всех людей на две категории: «обыкновенные» и «необыкновенные». Причем, чтобы реализовать будущее человечества, «необыкновенные» люди имеют право господствовать и даже убивать «обыкновенных» людей. Он так выражает суть своей теории следователю: «Первый разряд всегда – господин настоящего, второй разряд – господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И те и другие имеют совершенно одинаковое право существовать» (с. 200–201). Раскольников относил себя ко второй категории – категории «необыкновенных» людей, и поэтому, чтобы приблизить благое будущее человечества, убил старуху-процентщицу. Он решает добровольно сдаться не потому, что осознал ошибку своей теории, а потому, что ошибся в оценке себя самого; он оказался «обыкновенным» человеком и, следовательно, по его же теории, не имел права уби-

---

[1] См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 74 [1]. (Далее ссылки на это издание романа Ф.М. Достоевского «Переступление и наказание» даны в тексте в круглых скобках с указанием страниц.)

вать. Раскольников считал, что старушка-ростовщица, которую он убил, была «вошь», но после того, как он совершил преступление, он оказался еще более ничтожной «вошью». Приведя три причины, по которым считал себя «вошью», он заканчивает свое «самоосуждение» таким образом: «Потому, потому окончательно вошь, – прибавил он, скрежеща зубами, – потому что сам-то я, может быть, еще сквернее и гаже, чем убитая вошь, и заранее предчувствовал, что скажу себе это уже после того, как убью!» (с. 211). Этими словами Раскольников признает, что он «обыкновенный» человек и не имеет права убивать, но это вовсе не означает, что он отказывается от своей теории и признает, что и у настоящих «необыкновенных» людей также нет права убивать. Профессор факультета философии Пекинского университета Сюй Фэнлинь отмечает, что «не религиозная проповедь Сони, а ее любовь способствовала признанию в содеянном и добровольной явке Раскольникова. Но любовь изменила лишь его внешнее поведение, решив вопрос об отбывании наказания, а не вопрос о признании вины» (с. 20). Достоевский прямо пишет об этом в эпилоге романа: «В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее, что настала же наконец эта минута...» (с. 421). Но это вовсе не значит, что Раскольников отказался от своей теории. Почему у человека, который верит в Бога, возникают подобные мысли?

Следователь Порфирий – один из тех, у кого было взаимопонимание с Раскольниковым. Хотя до основных событий романа он не был близок с ним, но сразу глубоко ощутил религиозную веру Раскольникова, именно поэтому он сказал ему: «Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей, – если только веру иль Бога найдет» (с. 351). Из нашего предыдущего анализа следует, что Порфирий не мог утверждать, что Раскольников не верит в Бога, но следователь приходит к выводу, что его вера ошибочна, что его Бог искажен, что у него нет истинной веры, он не нашел истинного Бога. Порфирий, конечно, был «обыкновенным» человеком, и все, что он говорил Раскольникову, он говорил на основе общепринятого православного учения, хотя и высказал это только как свою собственную точку зрения. Порфирий обращает наше внимание на то, что у Раскольникова есть свое собственное религиозное мировоззрение, отличающееся от общепринятого, и именно оно привело его к преступлению. Мы попытаемся раскрыть смысл этого мировоззрения Раскольникова.

Во-первых, Раскольников верит в Бога, но его Бог – это не богочеловек, а человекобог, не тот Бог, который становится человеком, а человек, который становится Богом. Раскольников имеет в виду, что «необыкновенные» люди в чем-то приближаются к Богу традиционного христианства: Бог традиционного христианства жертвует собой на кресте, и Раскольников видит в этом акте ту же волю, которая ведет «необыкновенных» людей к преступлению. В романе «Бесы» Кириллов говорит об этом же: «Если Бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие» [3, с. 470]. Разница между главными героями двух романов только в том, что Кириллов выбрал са-

моубийство, а Раскольников – убийство. Но после признания в содеянном мысли Раскольникова изменились. Теперь он уверен, что «необыкновенные» люди не должны быть убийцами, которые крестят землю кровью, истинные великие люди и без таких радикальных средств достигают своей цели, они такие же почитаемые, как Солнце, поскольку достигли в себе единения божьего и человеческого. Именно об этом Порфирий говорит Раскольникову: «Станьте солнцем, вас все и увидят. Солнцу прежде всего надо быть солнцем» (с. 352). Этой фразой Порфирий возлагает на Раскольникова некую надежду на то, что он может в будущем стать Солнцем, и, на самом деле, по окончанию романа Раскольников, кажется, медленно встает на путь созидания себя новой личностью. Он делает попытку стать подлинной «высшей личностью» в понимании Достоевского. Эти истинные «высшие личности» не прибегают к насильственному господству, а оказывают влияние на окружающих с помощью какой-то таинственной духовной силы. И.И. Евлампиев в статье «“Высшие” и “низшие” типы Достоевского» по этому поводу пишет: «Трагедия Раскольникова вовсе не в том, что он хочет стать “высшей” личностью (“высшим типом”), а в том, что он находит неверный путь к этой цели» [4, с. 304]. После признания вины Раскольников, как кажется, сможет стать истинной «высшей личностью».

Во-вторых, Раскольников по-своему понимает идею Нового Иерусалима. Эта идея происходит из Откровения Иоанна Богослова, где говорится о том, что новый город сойдет с небес, когда наступит конец света, и спасенные будут жить в этом городе. В Откровении говорится: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:2). Раскольников говорит следователю Порфирию: «Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и – vive la guerre éternelle [да здравствует вековечная война (фр.)], – до Нового Иерусалима, разумеется!» (с. 201). В ответ Порфирий спрашивает, верит ли Раскольников в Новый Иерусалим, и Раскольников отвечает, что верит. Но Новый Иерусалим Раскольникова отличается от христианского Нового Иерусалима, так как в Новом Иерусалиме Раскольникова должно быть реализовано полное предназначение человечества, т. е. он задает исторический, а не сверхисторический идеал будущего человечества. На каторжных работах Раскольников получил тяжелое заболевание, во время которого он мечтал о том, чтобы вся Европа была заражена страшной болезнью, суть которой заключается в том, что все люди настаивают на личной правде и убивают друг друга за это. Но и на этом история не должна была закончиться, и Раскольников продолжал мечтать: «Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, не слыхал их слова и голоса» (с. 420). Эти люди и являются теми высшими людьми, о которых мы говорили выше, они являются воплощением самого Раскольникова и его представлений об идеале исторического развития. Они и составят Новый Иерусалим, по мнению Раскольникова.

Нетрудно обнаружить, что это очень похоже на мысль одного из представителей немецкой классической философии, а именно И.Г. Фихте, которую он изложил в труде «Основные черты современной эпохи» (1806 г.). В этой книге Фихте выделяет пять эпох всемирной истории, в которых человечество должно было сначала пребывать в непосредственном единстве, затем испытать раскол и абсолютное разделение и в конечном счете объединиться. Он писал: «Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса» [5, с. 370]. Достоевский был хорошо знаком с философией Фихте, его взглядом на историю человечества. Пятый этап мировой истории Фихте – это и есть Новый Иерусалим Достоевского. В нем весь распавшийся человеческий мир снова объединяется. Идеи, изложенные Фихте в книге «Основные черты современной эпохи», в конечном счете стали одним из главных истоков философии истории в России. Преступление Раскольникова было совершено для того, чтобы построить в рамках истории такой Новый Иерусалим. Примечательно, что после признания своего преступления он все еще настаивал на этой идее, и в этом смысле он оставался вне православного учения, помещавшего Новый Иерусалим за пределами истории и вообще земной жизни.

В-третьих, причиной преступления Раскольникова стало отсутствие в его религиозном мировоззрении жизненно важного звена – идеи бессмертия. Размышления Достоевского и его героя на эту тему восходят к одному из постулатов чистого критического разума в книге И. Канта «Критика практического разума» (1788 г.). В своей работе Кант сформулировал антиномию практического разума: в эмпирическом мире, как правило, нравственные люди не имеют счастья, счастливые люди не имеют нравственности, которая не может быть точно оправдана человеческим разумом. Чтобы разрешить эту антиномию, Кант выдвинул постулаты чистого практического разума, которые включают существование Бога и бессмертие души. Он считал, что только вера в справедливого Бога и вера в бессмертие души гарантируют, что нравственность и счастье в жизни станут единым целым, хотя бы после смерти, и только тогда у нас будет возможность стать по-настоящему добродетельными в этом мире. Кант в своей книге утверждает, что нравственность и счастье требуют бесконечного прогресса, «но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [6, с. 455].

Эта мысль Канта была очень значимой для русской литературы и философии. Как мы уже упоминали выше, когда следователь Порфирий спросил Раскольникова, верит ли тот в Новый Иерусалим и верит ли в Бога, Раскольников ответил вполне ясно, но когда Порфирий спросил, верит ли он в воскрешение Лазаря, Раскольников начал уходить от ответа и сам спросил: «Зачем вам все это?» (с. 201). Порфирий был вынужден снова задать этот вопрос. Очевидно, что Раскольников не верит в воскрешение Лазаря и не имеет мысли о бессмертии.

Соня, как и Раскольников, вынуждена нести тяжелое бремя греха ради семьи, но она не способна совершить преступление, потому что верит в вечную жизнь. Несмотря на то, что жизнь у нее тяжелая, она верит, что после смерти сможет обрести какое-то успокоение и счастье. Соня читает Раскольникову историю о воскрешении Лазаря в Евангелии от Иоанна в надежде, что он тоже поверит в вечную жизнь, но Раскольников не принимает религию Сони. Раскольников не верит в идею вечной жизни и поэтому не может вынести переживаний о мирских страданиях – именно стремление здесь и сейчас разрешить проблему этих страданий заставляет его совершить убийство. В этом и состоял недостаток религиозного мировоззрения Раскольникова, именно отсутствие мысли о бессмертии привело к провалу его идеи о возможном благополучном будущем человечества. Невозможность поверить в идеал такого благополучного будущего человечества стала для Раскольникова трагедией его веры.

М.М. Бахтин считал романы Достоевского полифоническими произведениями, в которых каждый персонаж выражает свою неповторимую точку зрения, и совокупность этих точек зрения не складывается в единое мировоззрение и не соответствуют авторской точке зрения. Это утверждение Бахтина остается спорным, так как трудно предположить, что Достоевский, являющийся одним из величайших мыслителей России, не пытался выразить в своих произведениях собственного оригинального мировоззрения. Но мнение Бахтина, по крайней мере, заставляет признать, что каждый персонаж в романе Достоевского имеет право на свое собственное слово. Не только у Раскольникова есть свое философское представление о будущем, но и у других персонажей романа, таких как Разумихин, Соня, ее отец Мармеладов, ее мать Катерина и Свидригайлов. Их размышления о будущем человечества также имеют глубокий философский подтекст, который важно иметь в виду.

Разумихин ближе всего к самому Достоевскому в мыслях о будущем человечества. Он отличается от Раскольникова тем, что никого не убивал, наоборот, был надежным другом и мужем. Через Разумихина Достоевский выражает некоторые из своих мыслей, близких к тем идеям Раскольникова, которые последовали за его признанием и покаянием. Разумихин критикует популярные в России идеи утопистов того времени: «У них не человечество, развившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится, наконец, в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит всё человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» (с. 197). Видно, что Разумихин не отрицает социального развития и не спорит с тем, что в его время социальная система несовершенна. Но он считает, что социальное развитие должно основываться на живых исторических законах, а не на модели, разработанной математическим умом.

Соня представляет будущее человечества в соответствии с православным учением, которому она глубоко привержена. В противоположность этому идея Раскольникова связана с его особым религиозным мировоззрением, которое под-

разумевает вечную жизнь на земле. В связи с этим И.И. Евлампиев отмечал, что некоторые герои Достоевского по-особому понимают бессмертие: «Здесь нужно обратить внимание на то, что история Лазаря, хотя она и содержится в каноническом евангелии, не очень согласуется с ортодоксальной концепцией бессмертия, согласно которой после смерти человек уже не вернется в земной несовершенный мир, а будет существовать в райском мире, вне времени. Лазарь, воскрешенный Иисусом Христом, снова живет в том же несовершенном земном мире, что и раньше, до своей смерти; фактически ему после воскресения предстоит прожить новую жизнь, подобную первой земной жизни» [7, с. 211]. Именно такую мысль о земной вечной жизни принял Раскольников.

У Мармеладова, отца Сони, мы также видим стремление к эсхатологическому пониманию будущего человечества. Мармеладов любит выпить и очень хорошо знает свои недостатки, но он не боится судного дня, потому что твердо верит в то, что Иисус Христос может простить ему все грехи в связи с тем, что он глубоко осознает их и раскаивается в своей греховности. «И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеши?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...”» (с. 21). Вероятно, нужно признать, что именно так представляла будущее большая часть русского народа.

Мать Сони Катерина также высказывает свое собственное мнение о будущем. Ее мнение тесно связано с ее концепцией «правды». Российский философ Н.К. Михайловский отмечает, что слово «правда» в русском языке имеет двойное значение: с одной стороны, оно означает истину, т.е. объективную истину, с другой стороны, означает справедливость, т.е. субъективную истину: «...всякий раз, когда мне приходит в голову слово “правда”, не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке» [8, с. 84]. «Истина» в русской философии заключается не только в «действительности», но и, что более важно, в «справедливости». После оскорблений Лужина Катерина, которая оказалась на грани нервного срыва, вышла на улицу побираться вместе со своими детьми, надеясь найти на улице хоть какую-то «истину», которая больше «справедлива», чем «истинна». Кроме того, Катерина задавала многочисленные язвительные вопросы священнику в ночь, когда умер ее муж, и отказалась позвать священника к умирающему, понимая, что ее религиозное мировоззрение отличается от православной доктрины. Катерина не верит в бессмертие, не верит в то, что нравственность и счастье в мире после смерти станут одним целым, она искала «истину» на земле, но ее поиски оказались безрезультатны, что привело ее не только к трагедии веры, но и к смерти.

Знание Свидригайлова о будущем человечества также тесно связано с его мыслями о вечной жизни. Свидригайлов в своей первой встрече с Раскольниковым излагает свои мысли о привидениях, как умерших людях, продолжающих существовать в некотором «параллельном» мире, в этом смысле его взгляды также сильно отличаются от того, что было в православном учении: «Здоровому

человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» (с. 221). Бессмертие, о котором говорит Свидригайлов, означает не вечную жизнь в Царстве Небесном, а сводится к тому, что после смерти человек вступает в мистическое царство, в котором он все еще может поддерживать связь с живыми людьми. Представление об этом царстве также является очень распространенным в российской философии смерти. Знания Свидригайлова о будущем человечества берут исток от этой идеи бессмертия. По мнению Свидригайлова, люди, находящиеся в состоянии вечной жизни, будут общаться с живыми и в конечном счете придут вместе к завершению истории.

Таким образом, по Достоевскому, представление человека о будущем напрямую зависит от его веры в бессмертие. Если человек верит в бессмертие, то он имеет положительное мнение о будущем человечества и именно поэтому может терпеть временные бедствия. Если человека не верит в бессмертие, то он отрицательно оценивает и будущее человечества. В этом случае он не может терпеливо относиться к жизненным невзгодам и трагедиям и может даже убить других или совершить самоубийство, чтобы решить проблему. К этому мнению нас подводят истории всех героев романа. Попытаемся понять, как мыслит будущее сам Достоевский.

Многие русские философы цитировали письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину (от 1 марта 1841 г.), когда пытались понять мысли Достоевского о будущем человечества. В своем письме Белинский писал: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, – я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою» [9, с. 22–23]. В своей книге «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» Лев Шестов утверждает, что этот отрывок из письма Белинского противоречит другим его высказываниям. Белинский был революционным демократом, для него реализация правильного будущего человечества было главной идеей, забота же о судьбе каждого человека кажется противоречащей его главной идее. Н.О. Лосский цитирует этот отрывок в книге «История русской философии» и считает, что Белинский отошел от гегелизма и следования западническим идеям. Однако такое понимание Белинского является ошибочным, и непонимание этого может привести к неправильному пониманию Достоевского. Белинский, будучи революционным демократом, не принимал идеи бессмертия в православном учении, для него те, кто умерли, умерли навсегда, и поэтому невозможно было принять их жертвы. Отсюда его скрытый протест против прогресса. Достоевский тоже не был православным писателем в строгом смысле этого слова, и его литературные творения не оправдывали православное учение,

но у него было свое религиозное мировоззрение и своя идея бессмертия. Для Достоевского те, кто умерли, все-таки имеют возможность продолжить жить, как Лазарь в Евангелии от Иоанна; они хоть и продолжают испытывать страдания, но не закончили своего существования, а обрели бессмертие. Поэтому Достоевский мог соглашаться с тем, что ради будущего человечества жертвы возможны. Белинский же больше напоминает персонажа романа Достоевского, который испытывает мучения из-за невозможности поверить в бессмертие.

Глава «Бунт» в романе «Братья Карамазовы», на наш взгляд, тоже часто истолковывается неправильно. Иван задал Алеше знаменитый вопрос: «Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачонком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях!?» [10, с. 223–224]. Считается, что сам Достоевский из-за беспокойства о каждом человеке не желал бы быть архитектором этого здания. Однако мы считаем, что это неправильный вывод. Достоевский верил в бессмертие и поэтому не считал, что слезы ребенка не могут быть искупленными; в результате он, конечно, мог смириться с любыми проявлениями зла в реальности. В отличие от него, у Ивана Карамазова не было мысли о вечной жизни, для него слезы ребенка не допускают искупления, поэтому он не мог смириться с фактом зла, который и привел его к «бунту» и к написанию Поэмы о Великом инквизиторе. Смысл Поэмы о Великом инквизиторе состоит именно в том, что люди, теряя веру в вечную жизнь, не могут свободно поверить в Бога и поэтому полагаются только на принудительную веру, которую им навязывает Великий инквизитор, заставляющий их идти к кресту. По мнению Достоевского, мы все еще живем в мире «Великих инквизиторов», но будущее человечества зависит от Иисуса Христа, который хочет, чтобы люди свободно склонялись к Богу.

Наиболее ясное представление о взглядах Достоевского на будущее человечества и бессмертие дает «Дневник писателя». В выпуске от октября 1876 г., в очерке под названием «Два самоубийства», говорится о самоубийстве юной дочери известного русского писателя Елизаветы Александровны Герцен. Достоевский считает, что дочь Герцена умерла от бессмысленности жизни. Сразу после этого он опубликовал маленький рассказ под названием «Приговор», содержащий мысли самоубийцы, оправдывающего свой поступок. Молодой человек рассуждает таким образом: «И наконец, если б даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях – возможною и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, – то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна» [11, с. 147]. Молодой человек приходит к мысли, что нужно либо уничтожить мир, либо уничтожить себя, и, поскольку он не в состоянии уничтожить мир, он может только уничто-

жить себя. В итоге он приходит к необходимости покончить с собой. Нетрудно заметить, что мысли молодого человека поразительно совпадают с мыслями Белинского и Ивана Карамазова. Читатели Достоевского могут допускать, что это мнение самого писателя, что это сам Достоевский убеждает таким образом людей покончить с собой. Но это ошибочное мнение, поскольку Достоевский резко расходился во взглядах с Белинским и никогда не одобрял религиозного мировоззрения Ивана Карамазова.

В ответ на критику своего рассказа «Приговор», Достоевский опубликовал четыре очерка в декабрьском выпуске «Дневника писателя», чтобы прояснить свою позицию. В первом очерке под названием «Запоздавшее нравоучение» Достоевский откровенно признался в том, что запоздал с вразумлениями о пагубности самоубийств. Во второй статье, озаглавленной «Голословные утверждения», Достоевский пишет: «Статья моя “Приговор” касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия – необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. Подкладка этой исповеди погибающего “от логического самоубийства” человека – это необходимость тут же, сейчас же вывода: что без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немыслимо и невыносимо» [12, с. 46]. Тем самым Достоевский четко выразил свое отношение к позиции Белинского и Ивана Карамазова, которые именно из-за недопущения мысли о бессмертии не могут смириться с проявлением всякого рода зла в реальности. Достоевский же в силу своего убеждения в бессмертии готов к столкновению со злом, и он не будет прибегать к убийству или самоубийству для окончательной победы над ним «здесь и сейчас». В третьем очерке, озаглавленном «Кое-что о молодежи», Достоевский утверждает, что именно потому, что русская молодежь не верит в бессмертие, она склоняется к мысли о самоубийстве. В четвертом очерке, озаглавленном «О самоубийстве и о высокомерии», Достоевский предостерегает прогрессивных деятелей от прямолинейного понимания проблемы: прогресс в социальном устройстве необязательно уменьшит число самоубийств, и только мысль о вечной жизни может действительно повлиять на сознание молодых людей. В целом размышления Достоевского о самоубийстве были направлены не на то, чтобы убедить людей не совершать самоубийство, а на то, чтобы представить людям идею вечной жизни, благодаря которой человек сможет поверить в благоприятное будущее для всех. По мнению Достоевского, человечество может достичь бессмертия именно в будущем, в истории. Для него вечная жизнь – это не вечная жизнь в Царстве Небесном, утверждаемая учением церкви, а именно земная вечная жизнь. Достоевский убеждает нас в том, что, только если мысль о бессмертии живет в сердцах людей, они способны думать о будущем человечества и строить это будущее, если же мысль о вечной жизни отсутствует в сердце человека, то он будет ощущать одиночество и безнадежность и окажется вне перспективы будущей устроенной жизни, которая только и способна придать смысл бытию отдельного индивида и всех вместе.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. 423 с.

2. Сюй Фэнлинь. «Преступление и наказание» и православие // Русская литература и искусство (Китай). 2017. № 2. С. 16–23 (на китайском яз.).

3. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. 520 с.

4. Евлампиев И.И. «Высшие» и «низшие» типы Достоевского (об одной важной теме «Дневника писателя») // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 30(2). СПб., 2013. С. 283–306.

5. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 359–617.

6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 311–501.

7. Евлампиев И.И. Гипертекст идеи бессмертия в творчестве Ф. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 34. СПб., 2016. С. 195–216.

8. Лосский Н.О. История русской философии. М., 2011. 550 с.

9. Белинский В.Г. Письма 1841–1848 гг. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. М., 1956. 596 с.

10. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. 512 с.

11. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (май–октябрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 5–162.

12. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 5–65.

References

1. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 6]. Leningrad, 1973. 423 p. (in Russian)

2. Syuy Fenlin'. «Prestuplenie i nakazanie» i pravoslavie [«Crime and Punishment» and Orthodoxy], in *Russkaya literatura i iskusstvo (Kitay)*, 2017, no. 2, pp. 16–23. (In Chinese)

3. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 10]. Leningrad, 1974. 520 p. (in Russian)

4. Evlampiev, I.I. «Vysshie» i «nizshie» tipy Dostoevskogo (ob odnoy vazhnoy teme «Dnevnika pisatelya») [«Higher» and «lower» types of Dostoevsky (about one important topic of the «Diary of a Writer»)], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh* [Dostoevsky and world culture. Almanac]. Saint-Petersburg, 2013, no. 30(2), pp. 283–306. (in Russian)

5. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [The main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg, 1993, pp. 359–617.

6. Kant, I. Kritika prakticheskogo razuma [Criticism of practical reason], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 4, ch. 1* [Works in 6 vol., vol. 4, part 1]. Moscow, 1965, pp. 311–501. (in Russian)

7. Evlampiev, I.I. Gipertekst idei bessmertiya v tvorchestve F. Dostoevskogo [Hypertext of the idea of immortality in the works of F. Dostoevsky], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh* [Dostoevsky and world culture. Almanac]. Saint-Petersburg, 2016, no. 34, pp. 195–216. (in Russian)

8. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, 2011. 550 p. (in Russian)

9. Belinskiy, V.G. Pis'ma 1841–1848 gg. [Letters 1841–1848], in Belinskiy, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 12* [Complete collection of works in 13 vol., vol. 12]. Moscow, 1956. 596 p. (in Russian)

10. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad, 1976. 512 p. (in Russian)

11. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god (may–oktyabr') [Diary of Writer. 1876 (May–October)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad, 1981, pp. 5–162. (in Russian)

12. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr'–dekabr') [Diary of Writer. 1876 (November–December], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 24]. Leningrad, 1981, pp. 5–65. (in Russian)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 1(470)(09)
ББК 87.3(2)522-685

ПЕРВОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ НА ТЕМНУЮ ПОЛОВИНУ. ПО ПОВОДУ КНИГИ ТОМАСА НЕМЕТА «ПОЗДНИЙ СОЛОВЬЕВ. ФИЛОСОФИЯ В ИМПЕРСКОЙ РОССИИ»

Б.В. МЕЖУЕВ
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Философский факультет,
г. Москва, ГСП-1, 119991, Российская Федерация
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Предлагаются размышления по поводу вышедшей в прошлом году книги американского исследователя Томаса Немета, посвященной рассмотрению позднего творчества Вл, Соловьева. Дается высокая оценка труда Немета, раскрываются важнейшие положения этой книги, а также делается попытка сформулировать основную исследовательскую гипотезу, которая легла в основу этого труда. Утверждается также, что поздний философский проект Вл. Соловьева представляет собой наименее изученную сторону его творчества, является одним из «белых пятен» историографии русской философии в целом. Книга Немета рассматривается как первый шаг в сторону систематического изучения творчества позднего Вл. Соловьева (вероятно, после знаменитого исследования Е.Н. Трубецкого). Отмечается, что философия всеединства Вл. Соловьева сохраняет свое актуальное значение если не для мировой философии, то для отечественной культуры, все великие достижения которой были отмечены влиянием философского романтизма с его императивом цельности и мистической углубленности в предельный контекст.

Ключевые слова: *Всеединство, мистическое знание, онтологическое заблуждение, нравственная философия, предельный контекст, позитивная и натуральная религии, отрицание стыда*

THE FIRST VOYAGE ON THE DARK SIDE. ABOUT TH. NEMETH'S «THE LATER SOLOV'EV. PHILOSOPHY IN IMPERIAL RUSSIA»

B.V. MEZHUEV
Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky pr., Department of Philosophy, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

This article is a reflection on the book published last year by the American scholar Thomas Nemeth devoted to an examination of the late work of Vl. Solov'ev. The article evaluates the work by Nemeth highly, reveals the most important theses of the book, and also attempts to formulate the basic investigative hypothesis, which underlies this work. It is also asserted that Vl. Solov'ev's late philosophical project is the least studied side of his work, if not the largest "blind spot" in the historiography of Russian philosophy as a whole. The conclusion is that Nemeth's book is the first step toward the systematic study of the late Vl. Solov'ev, probably after the second volume of E. N. Trubeckoi's famous study. The article notes that Vl. Solov'ev's philosophy of all-unity retains its relevance, if not for world

philosophy, then for Russian culture, all of which were marked by an influence from philosophical romanticism with imperative of wholeness and mystical penetration to the final context.

Key words: *The All-Unity, mystical knowledge, the ontological fallacy, the ethical philosophy, the ultimate context, positive and natural religion, rejection of shame*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.150-159

В сентябре 2019 года вышло в свет монографическое исследование виднейшего американского соловьевоведа Томаса Немета «Поздний Соловьев. Философия в имперской России» (*The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia*)[1]. Эта книга, посвященная, как следует из самого названия, позднему творчеству философа, является продолжением более ранней работы того же автора, выпущенной в 2013 году, – «Ранний Соловьев и его поиски метафизики»[2]. В промежутке между двумя книгами, в 2015 году, Немет опубликовал также свой перевод[3] важнейшей работы Вл. Соловьева 1890-х годов «Оправдание добра»[4]. По существу, обе монографии американского автора представляют собой на сегодняшний день крупнейшее достижение соловьевоведения: увы, ничем сопоставимым с его сочинениями по глубине проникновения в исследуемый материал и полноте анализа отечественная историография похвастаться не может. Но если в первой книге своеобразной фактографической основой для работы исследователя стали первые четыре тома Академического собрания сочинений Вл. Соловьева, работа над которыми велась около двадцати лет небольшой группой отечественных ученых, то по поводу второй книги можно сказать со всей определенностью: здесь американский исследователь может считаться первопроходцем. Я бы даже рискнул сравнить труд Немета с высадкой его соотечественников на Луну ровно за пятьдесят лет до появления рецензируемой книги. Причем сравнение было бы еще более ярким, если бы астронавты высадились именно на темной стороне планеты, поскольку философию позднего Соловьева, то есть Вл. Соловьева 1890-х годов, можно по праву назвать темной, почти не освещенной стороной его творческой деятельности.

Любопытным образом о позднем Соловьеве, о всей незавершенной серии его трудов как целостном, едином интеллектуальном проекте практически никто ничего не писал со времен, пожалуй, Е.Н. Трубецкого, представившего во

---

[1] См.: Nemeth Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Springer Nature Switzerland AG, 2019. 314 p. [1].

[2] См.: Nemeth T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. Springer, 2013. (Archives Internationales d'Histoire des Idées, 212) [2]. См. также рец. на это издание: Межуев Б.В. Как Владимир Соловьев не стал Эдмундом Гуссерлем (Размышления над книгой Т. Немета) // Вопросы философии. 2016. №7. С. 139–147.

[3] Nemeth T. (transl.) Vladimir Solov'ëv's Justification of the Moral Good. Springer, 2015 [3].

[4] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII / под ред. и примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. С.-Петербург: Просвещение, 1914. 763 с. [4].

втором томе «Миросозерцания Вл.С. Соловьева» (1913 г.) свою концепцию последнего, или, как он выражался, «окончательного», периода творчества мыслителя[5]. Е. Трубецкой попытался доказать, что именно в последнее десятилетие своей жизни Вл. Соловьев достиг каких-то приемлемых для православного миропонимания формулировок своей философии, отказавшись как от прежнего уклона в сторону пантеизма, так и от увлечения идеей теократии. Концепция Трубецкого была встречена с явным скепсисом людьми, более тесно общавшимися с Вл. Соловьевым в последние годы его жизни, в первую очередь Э.Л. Радловым и Л.М. Лопатиным[6]. А племянник мыслителя С.М. Соловьев в предпоследней главе известной биографии своего дяди упрекал Е.Н. Трубецкого за то, что он «мало обратил внимания» «на те *отрицательные* стороны, которыми отмечен последний период Соловьева и которых не было в 80-х годах». Трудно сказать, в какой мере ему самому удалось выполнить обещание познакомить читателя «с этими отрицательными сторонами» в последней главе его жизнеописания. Если какие-то «отрицательные» черты и были отмечены в последней главе, так это лишь слишком большие симпатии мыслителя к Англии в конце жизни и, в том числе, одобрение ее действий в Южной Африке, и вся история взаимоотношений с А.Н. Шмидт. Более ни о чем подчеркнуто «отрицательном» С.М. Соловьев не рассказывает, тем самым оставляя читателя в некотором недоумении[7].

Конечно, за это время появилось немало статей о тех или иных аспектах позднего соловьевского творчества, в том числе об отдельных работах философа 1890-х годов, однако никакого нового внятного подтверждения или опровержения концепции Трубецкого в соловьевоведении не появлялось. Надо признать, что в этом упорном нежелании систематически рассматривать жизнь и философское творчество Вл. Соловьева эпохи написания «Оправдания добра» или «Трех разговоров» есть что-то загадочное. Казалось бы, ведь именно этот «темный» Вл. Соловьев оказал огромное влияние не только на пробуждение идеализма в России, но и на становление экуменического движения, поэтического символизма, наконец, либеральной правовой мысли своей эпохи. Культура начала XX в. в России сотнями переплетающихся нитей связана с деятельностью именно «позднего» Вл. Соловьева. Однако ничего даже сопоставимого с изучением взглядов В.В. Розанова, о. П. Флоренского, С.Н. Булгакова в отношении Вл. Соловьева 1890-х гг. в литературе нет, точнее говоря, не было до появления книги Томаса Немета.

---

[5] См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т.II. М.: Медиум, 1995. С. 7–39 [5].

[6] См.: Радлов Э. Письмо в редакцию <журнала «Русская мысль> // Русская мысль. 1914. № 12. Полемику Л.М. Лопатина с Е.Н. Трубецким см. по изд.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. II. М.: Медиум, 1995. С. 397–564. См. также: Носов А.А. История и судьба «Миросозерцания Вл. С. Соловьева». С. 565–593.

[7] Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 357 [6].

Собственно говоря, что вообще мы знаем о Вл. Соловьеве 1892–1900 годов? Мы знаем, что, пережив острое разочарование в осуществимости своих церковных и политических замыслов 1880-х годов, которые принято обозначать термином «теократия», Вл. Соловьев вернулся к систематическим занятиям философией и написал серию сочинений, из которых наиболее объемным и единственно завершенным оказался трактат по нравственной философии. Помимо него, мыслитель рассчитывал написать и издать сочинения по теоретической философии и эстетике, завершив эту предполагаемую серию работ трактатом «об антихристе»[8]. Кроме написания оригинальных произведений, Вл. Соловьев собирался перевести на русский язык основные диалоги Платона, а также подарить отечественному читателю новый перевод Библии на русский язык с подробным и развернутым философским комментарием. До сих пор мы не можем сказать с полной определенностью, что конкретно мотивировало Вл. Соловьева на этот масштабный интеллектуальный проект, что стало главной причиной его возвращения к философии.

Также не до конца ясна эволюция политических воззрений мыслителя. После двух выпусков «Национального вопроса в России» в конце 1880-х годов он решительно отворачивается от славянофильства и русского консерватизма в целом. Однако остается непонятным, в какой мере его ощущение близости прихода антихриста и явное разочарование в прогрессе могли вновь сблизить его с правыми кругами, учитывая, что он до конца жизни оставался сотрудником либерального журнала «Вестник Европы». Иными словами, не представляется вполне очевидным, чем завершилась земная жизнь Вл. Соловьева, кем он ушел в лучший мир – либералом, консерватором, западником, монархистом, твердым католиком или искренним и последовательным православным? Отрекся ли он от своих гностических и хилиастических заблуждений или как раз, напротив, еще сильнее укоренился в них?

Ну и наконец, в каком смысле его возвращение к философии было плодотворным и состоятельным именно с философской точки зрения? Проще говоря, можно ли назвать позднего Соловьева не дилетантствующим, но профессиональным философом в плане убедительности его теоретизирования и владения современной литературой по рассматриваемым им темам? По существу, книга Немета призвана ответить именно на этот последний вопрос, и, как можно судить по ее заключительным главам, вердикт автора носит, скорее, отрицательный характер. Немет отказывает «позднему Соловьеву» именно в философской основательности, хотя и признает, что его возвращение в философию в 1890-е годы все-таки оказало важное воздействие на метафизические искания его времени.

---

[8] См.: Письмо Вл. Соловьева Н.А. Макшеевой // Соловьев В.С. Письма. II. СПб., 1909. С. 326. О планах «позднего» Вл. Соловьева см.: Межуев Б.В. К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьева (опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. С. 259–261.

По существу, книга Немета посвящена генезису и рассмотрению содержания «Оправдания добра». «Теоретической философии» (1897–1899 гг.) и «Трем разговорам» (1899–1900 гг.) уделено в книге очень незначительное место. Обстоятельно рассматриваются поздние эстетические сочинения мыслителя, а также его участие в полемике о «свободе воли». Многие главы книги начинаются с обстоятельного описания русского интеллектуального контекста, работ и воззрений современных Вл. Соловьеву отечественных мыслителей. Я бы даже сказал, что эти описания представляют самые интересные страницы в книге, хотя и в целом анализ Немета подкупает своей объективностью и столь редкой среди историков русской философии отстраненностью.

Но все же в фокусе внимания автора – именно трактат по нравственной философии, поставленные в нем проблемы и предлагаемые решения. Американский ученый задается вопросом, может ли этическая философия, изложенная в «Оправдании добра», быть убедительна для секулярной мысли, для независимого от религии сознания. Руководствуясь таким подходом, Немет в каком-то смысле подходит к анализу соловьевской этики с тем самым критерием, который философ сам обозначил в своей этической доктрине во введении к книге, которое еще в журнальной публикации получило название «Нравственная философия как самостоятельная наука». Напомним, что в этом тексте, вышедшем в ноябрьской книжке журнала «Вестник Европы» за 1894 год[9], Вл. Соловьев заявил об автономии этики от религии. В редакциях «Оправдания добра» 1897 и 1899 годов, как отмечает Немет, Вл. Соловьев был вынужден уточнить – автономии не вообще от религии, а именно от «позитивной религии»[10] [1, p. 167], в том смысле, что зависимость конкретных положений этики от самого наличия у человека высшего предназначения, а, соответственно, от самого факта неслучайности его существования, философ не просто признавал, но даже посвятил этой связи целый пассаж в главе «Религиозное начало в нравственности»[11]. Однако это различение «позитивной» религии и религии «натуральной», с которой тесная связь этики, по мнению Вл. Соловьева, все-таки сохраняется, ситуацию не спасает, поскольку автор «Оправдания добра» писал во введении об автономии нравственной философии не только от религии, но и от метафизики, то есть, в том числе, от любого ответа на вопрос о реальности мира и наличии свободы воли. Понятно: если мира не существует объективно, то едва ли он имеет высший религиозный смысл, а по этой причине то противоречие между положениями введения и тезисами четвертой главы, которые сам автор «Оправдания добра» хотел снять посредством различения «позитивной» и «натуральной» религии, оказывается неразрешимым в тексте книги.

---

[9] Соловьев В.С. Нравственная философия как самостоятельная наука // Вестник Европы. 1894. № 11. С. 345–365 [7].

[10] См.: Nemeth Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. P. 167.

[11] См.: Соловьев В.С. Религиозное начало в нравственности // Книжки Недели. 1895. Кн. 34, Апрель. С. 73–89.

Впрочем, мы отвлеклись от исследования Немета. Главный тезис американского ученого, к которому он очень аккуратно подводит читателя, состоит в том, что полноценного «возвращения к философии» «позднего Соловьева» не произошло, что, по существу, в 1890-е годы Соловьев продолжает свою религиозную проповедь, просто камуфлируя ее под якобы объективную и независимую от религии нравственную или же теоретическую метафизику. На самом же деле независимость эта абсолютно фиктивна, и Вл. Соловьев не столько философствует, сколько облекает в философские категории свои религиозные идеи. Как Добро, так и Истина с Красотой – все это для философа просто иные наименования Бога. И Соловьев, подобно тому, как он это делал в первых своих сочинениях, не столько аналитически подводит к Богу непредубежденного искателя истины, сколько обусловливает реальностью Бога все основные положения своей этической доктрины. Немет обращает внимание на дилетантизм «позднего Соловьева», который проявляется в его слабом владении современной философской литературой, а также на отсутствие у автора «Оправдания добра» необходимых для человека, пишущего на общественные темы, знаний в области экономики и права[12]. Главная же собственно метафизическая претензия Немета к Вл. Соловьеву состоит в том, что он называет «онтологическим заблуждением»[13], то есть суждение об объективной реальности того или иного предмета на том основании, что наше сознание относится к нему в качестве реального.

Разумеется, вместе с Вл. Соловьевым упрек в «онтологическом заблуждении» может разделить и большая часть русских мыслителей от Чаадаева до Ленина с его знаменитым определением материи как «объективной реальности, данной нам в ощущении». Собственно говоря, отчасти это и есть главный тезис Немета, который он, правда, никогда не высказывает открыто: русской мысли не удалось встать на путь кантианства, на путь рефлексивного различения установок сознания и объективной реальности. Этим объясняется определенный набор ошибок, не только теоретических, но и жизненно-экзистенциальных, особенно бросающихся в глаза в эстетических работах Вл. Соловьева, в которых вкусовые противоречия людей, их неодинаковые представления о красоте оказываются лишены метафизической основательности. Если уж красота объективна, онтологична, то те, кто не понимает красоты, скажем, Венеры Милосской, а предпочитает ей абстрактную скульптуру, в принципе далеки от восприятия эстетического как такового[14]. На самом деле, тот же самый упрек можно было бы высказать и по отношению к соловьевской этике: если стыд есть то, что объективно выделяет человека из животного мира, то выходит, что отрицающие стыд нудисты оказываются не то чтобы не совсем людьми, но людьми, вступившими на путь расчеловечивания. Странно

[12] См.: Nemeth Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. P. 296.
[13] Ibid. P. 297.
[14] Ibid. P. 138.

даже, что Немет не высказывает прямо подобный упрек, хотя весь пафос его книги состоит в том, что «онтологическое заблуждение» отнюдь не безвредно, условно говоря, для современного плюралистического сознания.

Некоторая осторожность Немета в отношении соловьевской этики, возможно, объясняется тем, что он все-таки видит в ней определенные достижения, и в том числе те, что обусловлены ее как будто бы неправильными теоретическими предпосылками. Например, он признает, что Вл. Соловьев действительно оказался шире Канта, сумев распространить категорический императив на животный мир, признав, что и у неразумных тварей есть элементы этического сознания[15]. У зверей нет стыда, но имеется жалость к своим питомцам, а это значит, что этика не ограничивается только миром разумных существ. В отношении «оправдания войны», необходимой для защиты своего дома и своего Отечества, Вл. Соловьев оказался способен выдвинуть более убедительные аргументы, чем те, кто в тот момент стоял либо на толстовских, либо на позитивистских позициях. Наконец, и религиозную проблематику Вл. Соловьева Немет не оценивает строго отрицательно, признавая ее правомерность для строго объективного философского исследования. Усматривая в этике Вл. Соловьева что-то ценное для современного сознания, Немет все-таки удерживается от жесткого ее осуждения с феноменологических или же неокантианских позиций. У меня лично осталось вот именно такое общее ощущение от книги американского исследователя: Вл. Соловьев и вся традиция русского религиозного идеализма стояли в целом на ложном пути, но и на этом пути оказались возможны какие-то ценные идеи, в том числе экологического характера, к которым не смогли бы прийти неокантианство и европейский рационализм. Но допускаю, что эта моя интерпретация может быть оспорена самим автором.

Подход Немета, безусловно, имеет право на существование, но нужно сказать несколько слов по поводу того, чем вся идея Вл. Соловьева и его концепция всеединства могла быть полезна именно нам, русским образованным людям начала XXI века. Есть ли у нас вот эта интуиция всеединства, которую Вл. Соловьев в отдельных работах называл «мистическим знанием» или «знанием об абсолютном»? Должен признаться, что некогда в далеком прошлом полагание этой интуиции, выдвижение ее в центр философского самосознания и было главной причиной моего выбора творчества Вл. Соловьева в качестве предмета историко-философских штудий. Речь идет об этом трудно поддающемся рационализации и критическому описанию чувстве всеединства истины, пронизанности ею различных аспектов знания при допущении, что в ее интуитивных контурах она все-таки доступна для восприятия мистически чуткого человека. Факт в его голой фактичности оказывается такому человеку мало интересен, если он не вписывается в некоторый большой контекст и если тот в свою очередь тоже не отражает в себе контекст еще больший. Способность возвышаться от голой фактичности до предельного контекста оказывается обу-

[15] См.: Nemeth Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. P. 296.

словлена нашим интуитивным пониманием этого абсолютного полагания, присутствием в нашей мысли этого контекста всех контекстов, что и есть, в терминологии позднего Вл. Соловьева, «знание об абсолютном».

Я очень хорошо почувствовал вот эту неумолимую предрасположенность к мышлению категориями русской философии, когда на некоторый период своей жизни ушел в журналистику. В отличие от многих коллег, меня никогда не интересовал просто голый факт, требующий журналистского описания. Факт мне был важен в качестве проявления определенной проблемы, которая отсылала к другой, более общей проблеме, и в конечном счете за всеми этими проблемами открывался некоторый предельный ценностный выбор.

Возьмем, к примеру, проблему последних Президентских поправок к Конституции. Сама контроверза приоритетности национального или международного законодательства отсылает к проблеме институционализации свободы в современном мире, к вопросу о том, что в наибольшей степени ее защищает – национальное или международное право. Но сам этот вопрос – только часть проблемы полагания свободы в мире ценностей: является ли она приоритетной, наивысшей ценностью, более значительной, чем любое позитивно полагаемое благо, или она носит только служебный, вспомогательный характер. Этот вопрос выводит нас к проблематике «Легенды о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского, в центре которой вопрос вопросов – о смысле христианской Благой вести. Понятно, что в журналистском тексте о последних конституционных переменах мы не будем делать прямых отсылок ни к Достоевскому, ни к Евангелию, но тем не менее любой текст на эту тему, лишенный интуитивно предполагаемой отсылки к этому – предельному – контексту, будет рефлексивно не вполне состоятельным. Каковыми по большому счету, на мой взгляд, и являются 95% отечественной журналистской продукции.

Вот это интуитивно предполагаемое присутствие абсолютного или предельного контекста в любой рефлексивной интеллектуальной деятельности современного человека я бы и рискнул назвать «практическим всеединством», сознавая всю условность отсылки как к русской философии, так и к ее истокам в германском постромантическом идеализме. Ошибка Вл. Соловьева, на мой взгляд, состояла отнюдь не в признании этого «практического всеединства» и не в теоретизировании о нем, а, скорее, в слишком рационалистическом его описании. В отличие, кстати, от Достоевского, он полагал, что знает ответы на все сложные вопросы человеческого существования, и вот эта метафизическая самонадеянность действительно очень резко бросается в глаза при чтении «Оправдания добра» и других поздних работ философа. Никаких рационально не решаемых этических парадоксов, согласно Вл. Соловьеву, нет и быть не может: если ты встал на путь добра, то оно, в каком-то смысле используя тебя как свое орудие, само поведет тебя по правильному пути, не дав уклониться в сторону. Все противоречия – между Нагорной проповедью и государственным долгом, между правом и моралью, между любовью и жалостью, стыдом и страстью, традицией и развитием – все это разрешится однозначно и почти автома-

тически, без малейшего участия человеческой воли, которой не придется выбирать между различными положительными ценностями, но только – в исключительном, предельном случае – между абсолютным добром и абсолютным злом. Безусловно, такая рационалистическая трактовка всеединства кажется нам предельно упрощенной и тупиковой, но следует воздать должное автору «Оправдания добра» за то, что он довел ее до конца, тем самым продемонстрировав все недостатки подобного подхода. Впрочем, на эти ошибки соловьевской религиозной этики уже указали философы русского Серебряного века: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и о. П.А. Флоренский, которые в противоположность рационализму Вл. Соловьева стали продвигать идею антиномизма – внелогического пути разрешения важнейших аксиологических противоречий.

Немет, безусловно, сделал очень важный шаг в этом первом приближении к «позднему Вл. Соловьеву», к «темной» половине его творчества. Но теперь перед исследователями стоит задача обобщить все имеющиеся источники, чтобы восстановить весь жизненный и творческий путь философа в 1890-е годы. Источников на самом деле не так много. Имеющаяся переписка философа с его близкими друзьями довольно скудна, тем более что большая часть писем к Лопатину и братьям Трубецким утрачена. Из того, что имеется в наличии, наиболее ценными представляются письма к В.Л. Величко и особенно к Е. Тавернье, но и они тоже не позволяют восстановить целостный образ философа. Известно, что в эти годы Вл. Соловьев крайне опасался, что его переписка подвергается перлюстрации[16], и потому доверять свои сокровенные мысли бумаге он остерегался. В разговорах со знакомыми, как сообщает К.Ф. Головин, он старался избегать философских тем[17]. И вот при наличии большого объема мемуарных свидетельств о «позднем Вл. Соловьеве» мы вынуждены констатировать, что практически ничего не знаем об этом человеке. Видно, что он хранил в своем сердце какую-то тайну, причем именно философскую тайну, которую так до конца и не раскрыл своим современникам.

Думаю, после книги Томаса Немета нам еще не раз придется заглядывать на эту «темную половину» Луны, и будем надеяться, что наша смелая аналогия книги о «позднем Соловьеве» с высадкой на Луну не окажется роковой и «полеты» этого замечательного исследователя в область русской мысли продолжатся и принесут новые значительные результаты.

Список литературы

1. Nemeth Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Springer Nature Switzerland AG, 2019. 314 p.

2. Nemeth T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. Springer, 2013. 261 p.

[16] См. об этом: Оболенский Л.Е. Мои личные воспоминания о В.С. Соловьеве // Одесский листок. № 203. 6 (19) августа 1900. С. 1. См. также: Колеров М.А. Новое свидетельство современника о Владимире Соловьеве // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2019. М.: Модест Колеров, 2019. С. 16–17.

[17] См.: Головин К.Ф. Мои воспоминания. СПб.: Изд-во тов-ва «Свет», 1910. С. 211.

3. Nemeth T. (transl). Vladimir Solov'ëv's Justification of the Moral Good. Springer, 2015. 435 p.

4. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII / под ред. и примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. 763 с.

5. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. II. М.: Медиум, 1995. 622 с.

6. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.

7. Соловьев В.С. Нравственная философия как самостоятельная наука // Вестник Европы. 1894. № 11. С. 345–365.

References

1. Nemeth, Th. The Later Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia. Springer Nature Switzerland AG, 2019. 314 p.

2. Nemeth, T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. Springer, 2013. 261 p.

3. Nemeth, T. (ed.). Vladimir Solov'ëv's Justification of the Moral Good. Springer, 2015. 435 p.

4. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya [Justification for the Good. Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy T. VIII* [Collected works, Vol. 8]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914. 763 p.

5. Trubetskoy, E.N. Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva. T. II [V.S. Solovyov's Worldview]. Moscow: Medium, 1995. 622 p.

6. Solov'ev, S.M. Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya [Vladimir Solovyov: Life and Creative Evolution]. Moscow: Respublika, 1997. 431 p.

7. Solov'ev, V.S. Nravstvennaya filosofiya kak samostoyatel'naya nauka [Moral Philosophy as an Independent Science], in Vestnik Evropy, 1894, no. 11, pp. 345–365.

УДК 1(09)
ББК 87.3(2)522-685

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА КАК ЕДИНЫЙ ТЕКСТ

(о книге Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion. Münster: Aschendorff Verlag, 2019)

В.В. СИДОРИН
Институт философии РАН
Ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Рассматривается монография известного в Германии специалиста по славистике, исследователя в области литературоведения Хенрики Шталь «Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine Ästhetische Rekonstruktion» (2019 г.). Обозначена главная тема монографии – становление и эволюция концепта «Софии» в творчестве Вл. Соловьева. Обращается внимание на оригинальность последовательно реализуемой автором междисциплинарой стратегии исследования соловьевского творчества: и литературные, и собственно философские работы Вл. Соловьева анализируются автором монографии с точки зрения мистического опыта мыслителя, что дает возможность, по мнению автора, читать его философские работы как художественные тексты, а эти последние – как философские высказывания. Делается вывод, что подобный подход оказывается чрезвычайно продуктивным, поскольку скрупулезное исследование текста, свойственное филологической науке, дополняется и обогащается его философской интерпретацией. Предметом рассмотрения оказывается и определяемое автором монографии структурное единство творчества Вл. Соловьева, проявляющееся в композиции и стилистических особенностях его философской прозы, разворачиваемой через постоянные тернарные и бинарные оппозиции и пронизанной холистическими представлениями. Скрупулезность монографии Х. Шталь, оригинальность методологической стратегии, внимательность к самым различным аспектам творчества Вл. Соловьева позволяют рассматривать представленную работу в качестве одного из самых ярких исследований соловьевской философии, предпринятых в XXI веке, что, в свою очередь, позволяет говорить о том, что активная немецкоязычная рецепция творческого наследия отечественного философа, шедшая на протяжении XX в., продолжается и в текущем столетии и сохраняет лидирующие позиции в западном соловьевоведении.

Ключевые слова*: философия Вл. Соловьева, софиология, холизм, междисциплинарная стратегия исследования, немецкое соловьевоведение, неокантианство*

VL. SOLOVYOV'S CREATIVE HERITAGE AS A SINGLE TEXT

(about the book: Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion. Münster: Aschendorff Verlag, 2019)

V.V. SIDORIN
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

This article deals with the study "Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine Ästhetische Rekonstruktion" written by the well-known German Slavist and researcher in the field of literary studies

Henrike Stahl (2019). The main topic of the study – the coming into being and evolution of the concept of "Sofia" in Solovyov's heritage – is indicated. Attention is drawn on the originality of the author's interdisciplinary research strategy on Solovyov's heritage: both Solovyov's literary and philosophical works are analyzed by the author from the point of view of the thinker's mystical experience, which gives, in the author's opinion, the opportunity to read his philosophic works as fictional texts, and these latter as philosophical statements. It is concluded that this approach is extremely productive, since the scrupulous study of the text, which is characteristic of philological science, has been supplemented and enriched by its philosophical interpretation. Also considered is the structural unity of Vl. Solovyov's creativity manifested in the composition and stylistic features of his philosophical prose and revealed in constant ternary and binary oppositions permeated with holistic conceptions. The scrupulousness of H. Stahl's monograph, the originality of its methodological strategy, and attention to various aspects of Vl. Solovyov's heritage allow to consider that work as one of the most striking studies of Solovyov's philosophy undertaken in the 21st century, which in turn allows to conclude that the active German-language reception of the creative heritage of the domestic philosopher, which went on throughout the 20th century, continues in our time, keeping Germany well ahead in Western Solovyov studies.

Key words: *Vl. Solovyov's philosophy, Sophiology, holism, interdisciplinary research strategy, German Solovyov Studies, Neo-Kantianism*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.160-170

Владимир Соловьев, несомненно, самая известная в европейском культурном пространстве фигура в истории русской философии. Наибольший отклик его творчество получило в Германии: именно там оно вызвало многолетний интерес как в философских, так и в богословских кругах. С Германией связан выдающийся научно-исследовательский проект в области соловьевоведения, до сих пор не имеющий аналогов даже в России, – 9-томное критическое издание сочинений мыслителя под редакцией В. Леттенбауэра, В. Шилкарского, Л. Мюллера и др. (1954–1980)[1]. В рамках этого проекта не только был выполнен перевод и дан комментарий основных произведений Вл. Соловьева, но и появились монографии по тем или иным аспектам философии отечественного мыслителя: соловьевской философии права Г. Гэнцеля, текстологии «Оправдания добра» Б. Вембриса.[2] Активные изыскания вели Л. Венцлер, Г. Дам и ряд других специалистов по истории русской культуры.[3] Окончание проекта DGA (Deutsche Gesamtausgabe), связанное с уходом из жизни или выходом на академическую пенсию представителей этого поколения исследователей русской философии, привело к началу XXI века к уменьшению интенсивности немецкоязычных штудий философии Вл. Соловьева, однако рецепция и исследова-

[1] Solowjew W. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / herausg. Von W. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, V. Setschkareff, J. Strauch, E. Wedel. Bd. 1-8, Ergänzungsband. Freiburg. München, 1953–1980 [1].

[2] Gäntzel H. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Mein, 1968 [2]; Wembris B. Der Russische Text der 'Rechtfertigung des Guten' von Vladimir Solov'ev. Tübingen, 1973 [3].

[3] Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg. München, 1978 [4]; Dahm H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München, 1971 [5].

ния продолжались П. Эленом, Д. Белкиным, а в настоящее время – Р. Решикой, М. Альтмайером, что позволяет говорить о новейшем периоде рецепции соловьевского наследия в Германии.[4] К этому новейшему периоду относится и многолетнее исследование философского творчества Вл. Соловьева, предпринятое профессором Трирского университета Хенрикой Шталь, результаты которого она представила в вышедшей в Мюнстере в 2019 году объемной монографии «София в мысли Вл. Соловьева: опыт эстетической реконструкции». Автор – известный в Германии специалист по славистике, исследователь в области литературоведения, чьи интересы с самого начала ее научного творчества были связаны именно с русской культурой: защищенная в 2000 г. диссертация «Ренессанс розенкрейцерства: инициация в романах Андрея Белого “Серебряный голубь” и “Петербург”» была отмечена премией Трирского университета.[5] Русский символизм, рецепция творчества Николая Кузанского в России, современная российская поэзия, польская литература и философия, методология литературоведческих исследований, место русской культуры в интеллектуальной истории Европы, культурная компаративистика – вот темы многолетних литературоведческих, историко-философских, культурологических штудий Х. Шталь.[6] И

[4] Назарова О. Новейшая рецепция творчества Вл. Соловьева в Германии: Петер Элен // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 3 (51). С. 69–82 [6]; Belkin D. Die Rezeption V.S. Solov’evs in Deutschland. Tübingen, 2000 [7]; Belkin D. Gäste, die bleiben: Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg, 2008 [8]; Reschika R. Leidenschaft und Transzendenz: Wladimir Sergejewitsch Solowjows Philosophie der Geschlechtsliebe // Reschika R. Rebellen des Geistes. Neustadt an der Orla. 2014. S. 145–198 [9]; Altmaier M. Vergöttlichung bei Vladimir Solov’ëv und Lev Tolstoj: Ein Dialog, der nie geführt wurde. Würzburg, 2014 [10].

[5] Несколькими годами позднее на основе защищенной диссертации была опубликована и монография: Stahl H. Renaissance des Rosenkreuzertums. Initiation in Andrej Belyjs Romanen „Serebrjanyj golub’“ und „Peterburg“. Frankfurt/M. et al., 2002 [11].

[6] Укажем только некоторые работы: Stahl H. Räuber in Worthöhlen. Velimir Chlebnikovs „Kuznečik“ und „Das Heupferdchen“ Paul Celans // Literarische Avantgarde. Festschrift für Rudolf Neuhäuser. Herausgegeben von Horst-Jürgen Gerigk. Heidelberg, 2001. S. 190–223 [12]; Ein Schuß in die „Spiegelkugel dieser falschen Welt“: Postmoderne und Initiation in Viktor Pelevins Roman „Čapaev i Pustota“ // Studia Philologica Slavica: Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag. In 2 Teilbänden, herausgegeben von Bernhard Symanzik, Münster, 2006, Teilband 2.S. 683–702 [13]; Самопознание как путь посвящения: образ интеллигента в «Серебряном голубе» Андрея Белого и «Вехи» // «Вехи» в контексте русской культуры / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2007. С. 151–162 [14]; Russland versus Europa? Vasilij Trediakovskijs „Stichi pochval’nye Rossii“ // Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008. S. 317–343 [15]; Zum Geleit: Die Slaven und Europa – Kampf oder Dialog der Kulturen? // Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008. S. 3–17 [16]; «Единое» Платона – корень «не иного» Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106–121 [17]; С. Булгаков о Чехове и современном кризисе духовности // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 4. С. 51–70 [18]; Бесконечное в конечном: интерпретация учения об уме Николая Кузанского у А.Ф. Лосева // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти: материалы международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». Ч. 1 / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2013. С. 106-118 [19]; Многоипостасная модель

на протяжении всего этого времени их составной частью был и интерес к творчеству Вл. Соловьева, итогом чего стали статьи разных лет, исследовательские результаты которых во многом и вошли затем в представляемую работу[7].

Главная тема монографии Х. Шталь – становление и эволюция концепта «Софии» в творчестве Вл. Соловьева, но прежде всего обращает на себя внимание оригинальность последовательно реализуемой автором междисциплинарой стратегии исследования соловьевского творчества, обоснованию которой посвящена первая глава монографии. И литературные, и собственно философские работы Вл. Соловьева имеют один и тот же источник – мистический опыт мыслителя, который он сам рассматривал как созерцание Божественной Софии, и этот общий «знаменатель» дает, по мнению автора, возможность прочитать его философские работы как художественные тексты, а эти последние – как философские высказывания. Подобный подход оказывается чрезвычайно продуктивным, поскольку скрупулезное исследование текста, свойственное филологической науке, дополняется и обогащается его философской интерпретацией. И обе части – что важно – выступают равноправными элементами указанной стратегии, позволяющей, например, продемонстрировать, что лирика Соловьева – не просто «зеркало» его философии, лишь эстетическое воплощение философских концептов, а именно самостоятельный, отдельный путь к тем же самым идеям, которые разворачивались мыслителем в собственно философских текстах: «…литературные и философские тексты Соловьева связаны друг с другом диалогическим отношением: они кружат вокруг одного и того же опыта и его значения, хотя и, с одной стороны, в разных модусах переживания и целостно-эмоциональной интуиции, а с другой – в различном понятийном

поэтического субъекта // Субъект в новейшей русскоязычной поэзии – теория и практика / под ред. Х. Шталь, Е. Евграшкина. Берлин: Peter Lang, 2018. С. 35–55 [20].

[7] См., например, исследования, посвященные софиологии, «Тайне прогресса» и «Теоретической философии»: Stahl H. Die intertextuelle Metapher: Das Bild der Trinität in Vlad. Solov'evs Märchen „Das Geheimnis des Fortschritts“ // Metapher, Bild und Figur. Osteuropäische Sprach- und Symbolwelten. Herausgegeben von Bernhard Symanzik, Gerhard Birkfellner, Alfred Sproede. Hamburg, 2003. S. 171–192 [21]; „Erinnert ihr euch an das Bild des schönen Leibes?“: Aspekte der Sophiologie Vladimir Solov'evs // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hg. Von Urs Heftrich, Gerhard Ressel. Frankfurt am Main et al., 2003. S. 341–370 [22]; Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Вл. Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2005. S. 264–275 [23]; „Ein Band des geistigen und natürlichen Lebens“: Böhme und Schelling in der Sophiologie Vladimir Solov'evs // Sprache – Literatur – Kultur: Studien zur slavischen Philologie und Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Ressel zum 60. Geburtstag. Hg. Thomas Bruns, Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2005. S. 553–565 [25]; Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs „Theoretische Philosophie“ (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Herausgegeben von Nikolaj Plotnikov, Meike Siegfried, Jens Bonnemann. (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Herausgegeben von Alexander Haardt und Nikolaj Plotnikov. Band 3.) Berlin, 2012. S. 37–68 [25]; Auf den „geheimen Pfaden der Seele“. Vladimir Solov'evs mystische Lyrik // Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte. Band 6/1, 2015. S. 245–267 [26].

оформлении и трансформации». [8] Укореняя методологию своей работы в русском формализме, структурализме и герменевтике, автор определяет ее как структурно-герменевтическую интерпретацию, позволяющую и учесть объективные характеристики текста как предмета аналитического исследования, и обосновать интерпретативные возможности субъекта этого процесса.

Указанная междисциплинарная стратегия приводит автора к результатам, ознакомление с которыми носит, помимо прочего, и крайне увлекательный характер. Приведем любопытный пример: во второй главе («Генезис софианской мистики у раннего Соловьева») литературоведческий и философский анализ одного из известнейших поздних стихотворений мыслителя «Милый друг, иль ты не видишь…» приводит автора к реконструкции выраженной здесь в поэтическом слове трехступенчатой теории мистического познания Соловьева. Каждая строфа стихотворения раскрывает один из последовательных этапов мистического опыта – различение мира явлений и идей, созерцание скрытой гармонии и восхождение к единому. При этом автор пытается показать, как особенности той или иной строфы – композиция, гармония гласных и диссонанс согласных, использование определенных фонем (например, «о») – отражают собой концептуальное содержание произведения.[9] «Песня офитов», «У царицы моей есть высокий дворец…», «Вся в лазури сегодня явилась…» в этой интерпретации также представляют собой три аспекта соловьевской концепции мистического опыта: если первое стихотворение как бы воплощает земную идею о достижении с помощью молитвенных усилий unio mystica, а второе – говорит о необходимости благодати, то в последнем произведении эти два момента соединяются. Причем в каждом из трех случаев концептуальное пространство текста тесно связано, с точки зрения Х. Шталь, с его композиционной структурой и лексическими особенностями.

Структурное единство творчества Вл. Соловьева проявляется в композиционных и стилистических особенностях его философской прозы, разворачиваемой через постоянные тернарные и бинарные оппозиции и пронизанной холистическими представлениями. Литературоведческий анализ, предпринимаемый автором, дополняется тщательной историко-философской реконструкцией эволюции софиологических представлений философа в «Философских началах цельного знания», «Чтениях о Богочеловечестве», «России и Вселенской церкви» и его тринитологии, то близкой к раннецерковным представлениям, тяготеющим к субординационизму, то смещавшейся сначала к восточнохристианскому, а затем и к западноцерковному пониманию Троицы. При этом последний творческий этап Вл. Соловьева – 1890-е годы – рассматривается Х. Шталь как период напряженного переосмысления философом собственных более ранних идей. Так, в «Тайне прогресса» (1897 г.) мыслитель, обобщая в форме ху-

[8] См.: Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs: eine ästhetische Rekonstruktion. Münster, 2019. S. 24 [27].
[9] См.: Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs: eine ästhetische Rekonstruktion. S. 89–92.

дожественной сказки свою раннюю «софиологическую модель прогресса» (sophiologische Progressionsmodell), во многом пересматривает софиологические аспекты своей философской мысли, более склоняясь к эсхатологии.

При анализе «Тайны прогресса» междисциплинарный подход Х. Шталь вновь приводит к любопытным сопоставлениям и наблюдениям. С ее точки зрения, сам выбор Вл. Соловьевым жанра оказывается не прихотью или случайностью, но концептуально обоснован: сказка порождена не индивидуальным сознанием, но суть сверхиндивидуальный источник знания. Тринитология Соловьева, в свою очередь, определяет структуру комментария, состоящего из трех абзацев, ключевое место в которых занимают три глагола – «знать», «верить», «хотеть» соответственно: «Комментарий ведет от ‘Истинного’ (принципа Сына) через ‘Красоту’ (принцип Духа) к ‘Добру’ – принципу Отца, который рассматривается как важнейший, несущий на себе два других». [10] При этом соловьевская «Тайна прогресса» сравнивается, с одной стороны, с «Вием» Гоголя, с другой – со средневековой легендой о Христофоре. Если поступок охотника из соловьевской сказки основан на трех чувствах – благоговении, жалости и стыде, то гоголевский Хома действует исходя из любопытства, эгоистических устремлений и чувства страха. Гоголь фактически осуждает и философию, и эстетику, и искусство: он видит в человеке склонность ко злу, которой можно противопоставить лишь безусловную веру. На этом контрасте точка зрения Соловьева становится отчетливее и яснее, а «Тайна прогресса» в интерпретации Х. Шталь превращается в произведение, полемически заостренное по отношению к отказу Гоголя от философского познания и критикующее протестантское мировоззрение Хомы, центром которого оказывается принцип *sola fide*.

В сказании о Христофоре, входящем в популярнейший в Средневековье корпус *Legenda Aurea*, язычник Репрев работает на речной переправе и отыскивает отшельника, который на вопрос о том, как он может послужить Христу, показывает ему опасный брод и предлагает помогать людям, перенося их через него. И однажды, перенося на своей спине маленького мальчика, он вдруг чувствует невероятную тяжесть. Мальчиком оказывается Христос, несущий на себе все тяготы мира. После успешной переправы Репрев был крещен им под именем Христофор. Х. Шталь обращает внимание на то, что Соловьев как бы переиначивает эту средневековую легенду на свой лад, проектируя тем самым новый христианский идеал. В его варианте нет «советника», нет долгого ожидания благодати, нет никаких других героев – охотник действует без внешней мотивации, только в силу своих внутренних побуждений, что призвано показать, как, действуя свободно, человек уже внутри себя самого находит потенциал «идеального христианства».

Реконструируя эволюцию философской мысли Вл. Соловьева, автор монографии не могла пройти и мимо «Трех разговоров» и значения этого произведения в общем контексте творчества философа. С одной стороны, эту работу,

[10] См.: Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov’evs: eine ästhetische Rekonstruktion. S. 285.

по ее мнению, нельзя не воспринимать как определенную самокритику, свидетельство об изменившемся понимании роли и задач христианства в мировом процессе. С другой стороны, она настаивает: «тринитарно-холистическая структура» текста, его профетический пафос показывают, что это произведение не является полным отрицанием прежней софиологической программы: речь идет, по ее мнению, не о разрыве с софиологической основой творчества как таковой и признании ее принципиальной неудачи, но об очередной трансформации и корректировке соловьевской. Это демонстрируется и иным текстом, написанным примерно в то же время, – «Теоретической философией», где ключевым концептом становится уже Логос. Этот текст оказывается не разрывом с предыдущим этапом творчества, а новой попыткой иным способом выполнить прежнюю теоретическую программу – обосновать философию всеединства: новым элементом при этом выступает лишь способ обоснования.

Следует отметить, что часть монографии посвящена – отчасти в полемике с А.Ф. Лосевым, настаивавшим на отсутствии чего-либо общего между соловьевской мыслью и неокантианством – вопросу и неокантианских влияниях в творчестве Вл. Соловьева. Указывая, что А.Ф. Лосев фактически не учел в своей категорической оценке неоднородность феномена неокантианской философии, Х. Шталь пытается доказать, что мысль Соловьева обнаруживает близость к «метафизическому неокантианству» Отто Либманна (1840–1912), Гидеона Шпикера (1840–1912) и особенно Иоханнеса Фолькельта (1848–1930), в главной работе которого «Опыт и мышление» (Erfahrung und Denken, 1886 г.) выявляются параллели с «Теоретической философией» Соловьева. И Соловьев, и Фолькельт исходят – в противовес Гегелю – из чистой формальности и непродуктивности мышления, которое само не способно к созданию чего-либо, но может лишь проверять содержание, данное ему извне, что ставит вопрос об основаниях достоверности мышления. Прослеживание линий конвергенции и дивергенции в философской работе обоих мыслителей позволяет автору сделать вывод о том, что скрытая полемика с неокантианством играет не последнюю роль в написании «Теоретической философии» и делает этот небольшой раздел монографии Х. Шталь одним из наиболее продуктивных исследований темы неокантианского влияния в творчестве Вл. Соловьева в научной литературе. При этом исходя из продвигаемого на протяжении всего исследования тезиса о том, что художественная форма произведений, структура текстов Соловьева, отражает и воплощает глубочайшие философские интуиции его творчества и позволяет рассматривать последнее в качестве единого текста, автор трактует соловьевскую концепцию о триединой достоверности как еще одно свидетельство того, что в поздний период своего творчества, в частности в «Теоретической философии», он выступает не с принципиально новой программой, но пытается заново обосновать прежние метафизические установки.

Обращает на себя внимание и заключительная глава исследования, посвященная вопросу об отношении софиологии Соловьева к мистической традиции: не имея непосредственного образца, мистика Соловьева представляет из

себя принципиально новое явление, которое, однако, соприкасаясь с прежней традицией, примыкает к самым различным, зачастую противоположным направлениям духовной истории – неоплатонизму, гностицизму, учениям Дионисия Ареопагита, Евагрия Понтийского, Макария Египетского, Симеона Нового Богослова, мистике Беме и Шеллинга.

Скрупулезность монографии Х. Шталь, оригинальность методологической стратегии, внимательность к самым различным аспектам творчества Вл. Соловьева позволяют, по нашему мнению, рассматривать представленную работу в качестве одного из самых ярких исследований соловьевской философии, предпринятых в XXI веке, а это, в свою очередь, позволяет заключить, что активная немецкоязычная рецепция творческого наследия отечественного философа, шедшая на протяжении XX в., продолжается и в текущем столетии и сохраняет лидирующие позиции Германии в западном соловьевоведении.

Список литературы

1. Solowjew W. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / herausg. Von W. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, V. Setschkareff, J. Strauch, E. Wedel. Bd. 1–8, Ergänzungsband. Freiburg, München, 1953–1980.

2. Gäntzel H. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Mein, 1968.

3. Wembris B. Der Russische Text der «Rechtfertigung des Guten» von Vladimir Solov'ev. Tübingen, 1973.

4. Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, München, 1978.

5. Dahm H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München, 1971.

6. Назарова О. Новейшая рецепция творчества Вл. Соловьева в Германии: Петер Элен // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 3(51). С. 69–82.

7. Belkin D. Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Tübingen, 2000.

8. Belkin D. Gäste, die bleiben: Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg, 2008.

9. Reschika R. Leidenschaft und Transzendenz: Wladimir Sergejewitsch Solowjows Philosophie der Geschlechtsliebe // Reschika R. Rebellen des Geistes. Neustadt an der Orla, 2014. S. 145–198.

10. Altmaier M. Vergöttlichung bei Vladimir Solov'ëv und Lev Tolstoj: Ein Dialog, der nie geführt wurde. Würzburg, 2014.

11. Stahl H. Renaissance des Rosenkreuzertums. Initiation in Andrej Belyjs Romanen «Serebrjanyj golub'» und «Peterburg». Frankfurt/M. et al., 2002.

12. Stahl H. Räuber in Worthöhlen. Velimir Chlebnikovs «Kuznečik» und «Das Heupferdchen» Paul Celans // Literarische Avantgarde. Festschrift für Rudolf Neuhäuser. Herausgegeben von Horst-Jürgen Gerigk. Heidelberg, 2001. S. 190–223.

13. Stahl H. Ein Schuß in die «Spiegelkugel dieser falschen Welt»: Postmoderne und Initiation in Viktor Pelevins Roman «Čapaev i Pustota» // Studia Philologica Slavica: Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag. In 2 Teilbänden, herausgegeben von Bernhard Symanzik, Münster, 2006, Teilband 2. S. 683–702.

14. Шталь Х. Самопознание как путь посвящения: образ интеллигента в «Серебряном голубе» Андрея Белого и «Вехи» // «Вехи» в контексте русской культуры / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2007. С. 151–162.

15. Stahl H. Russland versus Europa? Vasilij Trediakovskijs «Stichi pochval'nye Rossii» // Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008. S. 317–343.

16. Stahl H. Zum Geleit: Die Slaven und Europa – Kampf oder Dialog der Kulturen? // Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008. S. 3–17.

17. Шталь Х. «Единое» Платона – корень «не иного» Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106–121.

18. Шталь Х. С. Булгаков о Чехове и современном кризисе духовности // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2011. № 4. С. 51–70.

19. Шталь Х. Бесконечное в конечном: интерпретация учения об уме Николая Кузанского у А.Ф. Лосева // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти: материалы Междунар. науч. конф. XIV «Лосевские чтения». Ч. 1 / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2013. С. 106–118.

20. Шталь Х. Многоипостасная модель поэтического субъекта // Субъект в новейшей русскоязычной поэзии – теория и практика / под ред. Х. Шталь, Е. Евграшкина. Берлин: Peter Lang, 2018. С. 35–55.

21. Stahl H. Die intertextuelle Metapher: Das Bild der Trinität in Vlad. Solov'evs Märchen «Das Geheimnis des Fortschritts» // Metapher, Bild und Figur. Osteuropäische Sprach- und Symbolwelten. Herausgegeben von Bernhard Symanzik, Gerhard Birkfellner, Alfred Sproede. Hamburg, 2003. S. 171–192.

22. Stahl H. «Erinnert ihr euch an das Bild des schönen Leibes?»: Aspekte der Sophiologie Vladimir Solov'evs // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hg. Von Urs Heftrich, Gerhard Ressel. Frankfurt am Main et al., 2003. S. 341–370.

23. Шталь Х. Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Вл. Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2005. S. 264–275.

24. Stahl H. «Ein Band des geistigen und natürlichen Lebens»: Böhme und Schelling in der Sophiologie Vladimir Solov'evs // Sprache – Literatur – Kultur: Studien zur slavischen Philologie und Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Ressel zum 60. Geburtstag. Hg. Thomas Bruns, Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2005. S. 553–565.

25. Stahl H. Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs «Theoretische Philosophie» (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Herausgegeben von Nikolaj Plotnikov, Meike Siegfried, Jens Bonnemann. (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Herausgegeben von Alexander Haardt und Nikolaj Plotnikov. Band 3.) Berlin, 2012. S. 37–68.

26. Stahl H. Auf den «geheimen Pfaden der Seele». Vladimir Solov'evs mystische Lyrik // Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte. Band 6/1, 2015. S. 245–267.

27. Stahl H. Sophia im Denken Vladimir Solov'evs: eine ästhetische Rekonstruktion. Münster, 2019.

References

1. Solowjew, W. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / herausg. Von W. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, V. Setschkareff, J. Strauch, E. Wedel. Bd. 1–8, Ergänzungsband. Freiburg, München, 1953–1980.

2. Gäntzel, H. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Mein, 1968. 312 p.

3. Wembris, B. Der Russische Text der «Rechtfertigung des Guten» von Vladimir Solov'ev. Tübingen, 1973. 258 p.

4. Wenzler, L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg, München, 1978. 463 p.

5. Dahm, H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München, 1971. 468 p.

6. Nazarova, O. Noveyshaya retseptsiya tvorchestva Vl. Solov'eva v Germanii: Peter Elen [The latest reception of Vl. Solov'ev's works in Germany: Peter Ehlen], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 3(51), pp. 69–82.

7. Belkin, D. Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Tübingen, 2000. 384 p.

8. Belkin, D. Gäste, die bleiben: Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg, 2008. 424 p.

9. Reschika, R. Leidenschaft und Transzendenz: Wladimir Sergejewitsch Solowjows Philosophie der Geschlechtsliebe, in Reschika, R. Rebellen des Geistes. Neustadt an der Orla, 2014, pp. 145–198.

10. Altmaier, M. Vergöttlichung bei Vladimir Solov'ëv und Lev Tolstoj: Ein Dialog, der nie geführt wurde. Würzburg, 2014. 336 p.

11. Stahl, H. Renaissance des Rosenkreuzertums. Initiation in Andrej Belyjs Romanen «Serebrjanyj golub'» und «Peterburg». Frankfurt/M. et al., 2002. 478 p.

12. Stahl, H. Räuber in Worthöhlen. Velimir Chlebnikovs «Kuznečik» und «Das Heupferdchen» Paul Celans, in Literarische Avantgarde. Festschrift für Rudolf Neuhäuser. Herausgegeben von Horst-Jürgen Gerigk. Heidelberg, 2001, pp. 190–223.

13. Stahl, H. Ein Schuß in die «Spiegelkugel dieser falschen Welt»: Postmoderne und Initiation in Viktor Pelevins Roman «Čapaev i Pustota», in Studia Philologica Slavica: Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag. In 2 Teilbänden, herausgegeben von Bernhard Symanzik, Münster, 2006, Teilband 2, pp. 683–702.

14. Shtal' Kh. Samopoznanie kak put' posvyashcheniya: obraz intelligenta v «Serebryanom golube» Andreya Belogo i «Vekhi» [Self-knowledge As a Way of Initiation: Image of an Intellectual in Andrei Bely's «Silver Dove» and «Landmarks»], in *«Vekhi» v kontekste russkoy kul'tury* [«Landmarks» in the Context of Russian Culture]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 151–162.

15. Stahl, H. Russland versus Europa? Vasilij Trediakovskijs «Stichi pochval'nye Rossii», in Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008, pp. 317–343.

16. Stahl, H. Zum Geleit: Die Slaven und Europa – Kampf oder Dialog der Kulturen? in Die Slaven und Europa. Interdisziplinäre Studien. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2008, pp. 3–17.

17. Shtal', Kh. «Edinoe» Platona – koren' «ne inogo» Kuzanskogo? Stat'ya Alekseya Loseva o traktate «De non aliud» [Is Plato's «Unitary Whole» a Root of Nicolas of Cusa's «no Other». A. Losev's Article on Treatise «De non aliud»], in *Voprosy filosofii*, 2008, no. 6, pp. 106–121.

18. Shtal', Kh. S. Bulgakov o Chekhove i sovremennom krizise dukhovnosti [S. Bulgakov on Chekhov and the Modern Crisis of Spirituality], in *Vestnik RUDN. Seria: Filosofiya,* 2011, no. 4, pp. 51–70.

19. Shtal', Kh. Beskonechnoe v konechnom: interpretatsiya ucheniya ob ume Nikolaya Kuzanskogo u A.F. Loseva [The Infinite in the Finite: An Interpretation of Nicolas of Cusa's Doctrine of Mind by A.F. Losev], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. K 120-letiyu so dnya rozhdeniya i 25-letiyu so dnya smerti: materialy Mezhdunar. nauch. konf. XIV «Losevskie chteniya». Ch. 1* [A.F. Losev's Works in the Context of Russian and European Cultural Tradition. To the 120th Anniversary of Birth and the 25th Anniversary of Death. Some Materials of the XIV International Scientific Conference «Losev Studies». Part 1]. Moscow, 2013, pp. 106–118.

20. Shtal', Kh. Mnogoipostasnaya model' poeticheskogo sub"ekta [Multihypostasis Model of Poetic Subject], in *Sub"ekt v noveyshey russkoyazychnoy poezii – teoriya i praktika* [Subject in the Latest Russian-language Poetry – Theory and Practice]. Berlin: Peter Lang, 2018, pp. 35–55.

21. Stahl, H. Die intertextuelle Metapher: Das Bild der Trinität in Vlad. Solov'evs Märchen «Das Geheimnis des Fortschritts», in Metapher, Bild und Figur. Osteuropäische Sprach- und Symbolwelten. Herausgegeben von Bernhard Symanzik, Gerhard Birkfellner, Alfred Sproede. Hamburg, 2003, pp. 171–192.

22. Stahl, H. «Erinnert ihr euch an das Bild des schönen Leibes?»: Aspekte der Sophiologie Vladimir Solov'evs, in Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hg. Von Urs Heftrich, Gerhard Ressel. Frankfurt am Main et al., 2003, pp. 341–370.

23. Shtal', Kh. Gnozis dvuedinstva. Metamorfoza sofiologii Vl. Solov'eva u Andreya Belogo [The Gnosis of Duality. Solovyov Sophiology's Metamorphosis at Andrei Bely], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka: K 150-letiyu Vl. Solov'eva i 110-letiyu A.F. Loseva* [Vladimir Solovyov and Silver Age's Culture: to Solovyov's 150th and Losev's 110th Anniversaries of Birth]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 264–275.

24. Stahl, H. «Ein Band des geistigen und natürlichen Lebens»: Böhme und Schelling in der Sophiologie Vladimir Solov'evs, in Sprache – Literatur – Kultur: Studien zur slavischen Philologie und Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Ressel zum 60. Geburtstag. Hg. Thomas Bruns, Henrieke Stahl. Frankfurt am Main, 2005, pp. 553–565.

25. Stahl, H. Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs «Theoretische Philosophie» (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik, in Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Herausgegeben von Nikolaj Plotnikov, Meike Siegfried, Jens Bonnemann. (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Herausgegeben von Alexander Haardt und Nikolaj Plotnikov. Band 3.). Berlin, 2012, pp. 37–68.

26. Stahl, H. Auf den «geheimen Pfaden der Seele». Vladimir Solov'evs mystische Lyrik, in Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte. 2015, band 6/1, pp. 245–267.

27. Stahl, H. Sopia im Denken Vladimir Solov'evs: eine ästhetische Rekonstruktion. Münster, 2019, X. 567 p.

УДК 1(470) (091):32.001
ББК 66.1(2)

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ В.В. РОЗАНОВА

Ю.К. ВОЛКОВ
Арзамасский филиал Нижегородского государственного
университета имени Н.И. Лобачевского
ул. К. Маркса, 36, Нижегородская обл., г. Арзамас, 607220, Российская федерация
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Рассматривается основное содержание монографии О.Е. Пучниной (Сорокопудовой) «Политическое мировоззрение В.В. Розанова», представляющей собой главный и самый большой раздел книги «Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов». Отмечается, что авторам серийного издания, и прежде всего автору-составителю его монографического раздела О.Е. Пучниной, удалось конституировать в, казалось бы, подробно исследованном творчестве одного из самых оригинальных русских мыслителей культуры Серебряного века целый пласт концептуально связанных социально-политических идей, наделив их статусом политического мировоззрения. Методологической основой рецензии выступают типичные для данной разновидности научной критики методы анализа и оценки результатов исследования, проведенного автором монографии. По результатам анализа дана оценка качества и полноты библиографического описания использованных в монографии источников. Показана степень влияния биографических сюжетов, взятых из жизнеописания В.В. Розанова, на характер его идейного становления. Рассмотрены и критически оценены выделенные автором монографии особенности розановского творческого стиля и метода анализа социально-политической действительности. Перечислены политические процессы и явления, по отношению к которым философ сформулировал свои самобытные политические идеи. Показаны роль и место политического мировоззрения В.В. Розанова в отечественной историографии и истории русской социально-политической традиции. Частично поддержана аргументация тезиса о типичности уникального розановского творчества для российского сознания конца XIX – начала XX века. Сделан вывод о том, что, несмотря на высказанные критические замечания, предложенный О.Е. Пучниной новаторский опыт мировоззренческой реконструкции социальной-политических идей В.В. Розанова следует признать весьма удачным.

Ключевые слова: *розановедение, политическое мировоззрение В.В. Розанова, идейное становление В.В. Розанова, розановский метод анализа действительности, творческой метод В.В. Розанова, полифоническая целостность, традиции русской политической мысли, культура Серебряного века*

SOCIO-POLITICAL IDEAS IN THE WORKS OF V.V. ROZANOV

YU.K. VOLKOV
Arzamas branch of Nizhni Novgorod Lobachevsky State University,
36, K. Marx str., Arzamas, Nizhny Novgorod region, 607220, Russian Federation
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

The main content of the monograph by O.E. Puchnina (Sorokopudova) «Political Outlook of V.V. Rozanov» which makes up the main and largest section of the book «Russian socio-political thought in the 19th and early 20th century: V.V. Rozanov» is examined in detail. It is noted that the au-

thors of the serial edition and above all the author-compiler of its monographic section, O.E. Puchnina, managed to bring out in a detailed study of the work of one of the most original Russian thinkers of culture in the Silver Age a whole layer of conceptually related socio-political ideas giving them the status of a political worldview. The methodological basis of the review rests on the methods of analysis and evaluation of the results of the research conducted by the author that are typical of this type of scientific criticism. The assessment of the quality and completeness of the bibliographic description of the sources used in the monograph rests on the resut of the analysis. The degree of influence of biographical themes taken from the biography of V.V. Rozanov on the character of his ideological formation is presented. The features of Rozanov's creative style and method of analysis of socio-political reality highlighted by the author of the monograph are considered and critically evaluated. The political processes and phenomena in relation to which the philosopher formulated his original political ideas are listed. The role and place of V.V. Rozanov's political outlook in the Russian historiography and the history of the Russian socio-political tradition are shown. The argument of the thesis about the typicality of Rozanov's unique creativity for the Russian consciousness in the late 19th– early 20th century is partially supported. It is concluded that despite the critical remarks that were expressed in the article, O.E. Puchnina's innovative experiment of an ideological reconstruction of Rozanov's socio-political ideas should be recognized as very successful.

Keywords: *Rozanov studies, V.V. Rozanov's political worldview, V.V. Rozanov's ideological formation, Rozanov's method of analyzing reality, V.V. Rozanov's creative method, polyphonic integrity, traditions of Russian political thought, culture of the Silver Age*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.1.171-182

Очередная вышедшая книга из серии «Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века» посвящена жизни и творчеству одного из самых оригинальных русских мыслителей рубежа нового и новейшего времени – Василия Васильевича Розанова (1856–1919)[1]. Книга состоит из трех неравных по объему разделов. Первый – самый большой раздел – представлен текстом монографии О.Е. Пучниной (Сорокопудовой) «Политическое мировоззрение В.В. Розанова»[2], в основу которой положены материалы ее кандидатской диссертации «Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования»[3]. Несколько меньший второй раздел содержит в себе, снабженные комментариями, публикации произведений В.В. Розанова из сборников «Когда начальство ушло…» и «В чаду войны»[4]. Наконец, третья часть книги состоит из двух небольших статей-отзывов на монографию О.Е. Пучниной[5]. Кроме то-

[1] Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянц; подгот. текстов А.Б. Страхов, статьи Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянц. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. 294 с. [1].

[2] Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 7–173 [2].

[3] Сорокопудова О.Е. Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования: дис. … канд. полит. наук. М., 2012. 185 с. [3].

[4] Произведения В.В. Розанова. Комментарии // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 174–248 [4].

[5] Маслин М.А. Розанов – блогер доинтернетной эпохи? // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 249–251 [5]; Ерма-

го, в тексте имеется обширная библиография по теме монографического исследования, состоящая из 618 наименований[6].

Оценивая общий результат нового серийного издания московских политологов, можно констатировать, что его авторам, и, прежде всего, авторусоставителю монографического раздела книги О.Е. Пучниной, удалось конституировать в, казалось бы, подробно исследованном творчестве Розанова целый пласт концептуально связанных социально-политических идей, наделив их статусом политического мировоззрения. Об этой новаторской стороне исследования творчества В.В. Розанова пишут в прилагаемых к основному тексту отзывах М.А. Маслин, Д.В. Ермашов и А.А. Ширинянц. В дополнение к отмеченной новизне темы «Розанов как политический мыслитель» добавим, что актуальная для современного розановедения аналитика политического дискурса философа определила доминирующее место монографии в структуре и содержании всей книги. Именно поэтому в качестве предмета развернутой рецензии на книгу нами выбран критический разбор результатов научного исследования О.Е. Пучниной.

Начинается монография обязательным для научных работ такого жанра введением, в котором главное место отведено библиографическому описанию разноуровневых и разновременных трудов отечественных и зарубежных авторов, посвященных творчеству философа. Проведенное О.Е. Пучниной вводное описание использованных в монографии источников, призванных показать степень разработанности выбранной темы исследования, свидетельствует о достаточной полноте библиографической базы монографии. В описании упомянуты и коротко охарактеризованы все основные исследователи творчества В.В. Розанова начиная с его современников, среди которых большое число известных писателей и философов того времени (Н.Н. Страхов, Н.А. Бердяев, Д.В. Философов, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, З.Н. Гиппиус, П.А. Флоренский, М.М. Пришвин и др.).

Среди современных отечественных исследователей, труды которых, в отличие от идеологически нагруженных работ предшествующего советского периода розановской историографии, обладают значительно большей степенью объективности и глубины, О.Е. Пучнина называет А.Н. Николюкина, В.А. Фатеева, С.Н. Носова, С.В. Пишуна, Т.Я. Гринфельда, В.А. Лаврова, А.В. Гулыгу, В.В. Горбунова, Ю.И. Сохрякова, Е.В. Барабанова, И.А. Едошину, В.А. Емельянова, И. В. Кондакова, В.Г. Сукача, А.В. Ломоносова, Я.В. Сарычева, В.Н. Шульгина и др.[7]. Кроме того, в описании упомянут популярный в свое время «Бесконечный тупик» Д.Е. Галковского, где, как считает автор монографии, по своему глубоко, с культур-философских позиций исследовано творче-

---

шов Д.В., Ширинянц А.А. Парадоксальный Розанов // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 251–254 [6].

[6] Библиография // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 255–293 [7].

[7] См.: Библиография // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. С. 16.

ство В.В. Розанова[8]. В библиографическом описании также перечислены основные труды зарубежных авторов литературоведческой и религиозно-философской направленности, начиная с работ конца 20-х годов XX столетия и вплоть до 10-х годов XXI века[9].

Отмечая возросший интерес к творчеству В.В. Розанова, пришедшийся на конец XX – начало XXI века, О.Е. Пучнина приводит пример периодизации процесса «пробуждения» исследовательского интереса к творчеству В.В. Розанова в современной России, предложенной А.В. Ломоносовым, выделяет трем этапа этого процесса: 1) «журнально-литературоведческий» этап – конец 1980-х – начало 1990-х гг. (А.Н. Николюкин, В.Г. Сукач, В.А. Фатеев, А.Л. Налепин, П.В. Палиевский, Е.В. Барабанов); 2) «книжно-издательский» (издание собраний сочинений В.В. Розанова под ред. А.Н. Николюкина и В.Г. Сукача); 3) «биографический» (В.А. Фатеев, С.Н. Носов, А.Н. Николюкин и Н.Ф. Болдырев)[10]. В завершении раздела О.Е. Пучнина, справедливо указав на «модный», преимущественно комментаторский характер «розановедческих» изысканий, обращается к теме политического мировоззрения Розанова и называет имена немногочисленных авторов, так или иначе затрагивающих эту сферу его творчества (А.В. Гулыга, А.В. Ломоносов, А.В. Зябликов, Е.В. Пилюгина и др.)[11].

Положительно оценивая вводный раздел монографии, посвященный степени разработанности розановской проблематики, вместе с тем следует указать на некоторые упущения. Во-первых, в библиографическом описании источников отсутствует четкое указание на те формальные и содержательные критерии, благодаря которым библиография должна приобрести собственную логическую структуру и системную, ясно различаемую целостность. Как правило, в качестве таких критериев выступают либо время, либо место, либо проблемно-тематическая направленность исследования, либо его персоналии. В ситуации, когда отсутствует указанная дифференциация критериев или допускается их произвольное смешение, описание источников приобретает бессистемный характер.

Во-вторых, количественный рост публикаций о Розанове привел к тому, что сегодня институционально оформилось направление исследований, главной и актуальной задачей которого является создание максимально полной и объективной розановедческой историографии[12]. Показателем интенсивности процесса институализации историографических исследований о Розанове может служить, например, монография о розановедении XXI века, основанная на материалах журнала «Энтелехия»[13]. К сожалению, этот сравнительно новый

---

[8] См.: Библиография // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. С. 17.
[9] Там же. С. 15.
[10] Там же. С. 17–18.
[11] Там же. С. 19–20.
[12] См.: Полюшина В.Г., Смирнова А.И. Современное розановедение // Вестник ВолГУ. Сер. 8. 2003–2004. Вып. 3. С. 144 [8].
[13] Жулькова К.А. Розановедение XXI века в журнале «Энтелехия»: аналитический разбор. М.: ИНИОН РАН, 2013. 143 с. [9].

метаисследовательский уровень изучения розановского наследия не представлен в библиографическом описании О.Е. Пучниной.

После введения следует концептуально важная глава, которая носит название «Историко-биографический контекст идейного становления В.В. Розанова». Как следует из названия главы, ее содержательной стороной должно являться описание жизненного пути Розанова в контексте формирования его общих мировоззренческих позиций. В этой связи исходными и компромиссными с точки зрения полифонии розановских текстов становятся следующие утверждения, которые в дальнейшем попытается обосновать О.Е. Пучнина. Первое, на что указывает автор монографии: «политические идеи Розанова составляют органическое целое с его общемировоззренческой позицией», которую «невозможно ”вырвать” из общего контекста эпохи и его собственного философского теоретического наследия»[14]. Второе: для понимания антиномичности розановского мировоззрения требуется основательное знакомство с его биографией[15].

Отмеченные особенности розановской картины мира потребовали от исследователя выделения тех основополагающих идей и идеалов, которые на разных этапах жизненного пути философа могли обладать статусом общемировоззренческих оснований. К их числу О.Е. Пучнина, например, относит типичное для юного Розанова как представителя российской учащейся молодежи 70−80-х годов XIX столетия увлечение идеями позитивизма, социализма, материализма, негативизма и атеизма[16]. Однако, как справедливо отмечается в монографии, пылкое юношеское увлечение Розанова модными учениями позднее привело его к столь же сильному разочарованию в кумирах юности, хотя, как писал сам философ, они оказали на него сильнейшее влияние[17].

К сожалению, в тексте монографии эта сторона мировоззренческих исканий молодого Розанова как характерного представителя российского студенчества осталась до конца не раскрытой. Автор лишь констатирует, что уже в годы учебы в университете, переболев рационалистическими идеалами Просвещения, Розанов «перестал быть безбожником»[18]. Видимо поэтому читателям сложно понять, почему на формирующееся розановское мировоззрение значительно большее влияние оказали не его социально типичные качества, а его уникально личностные черты: задумчивость, созерцательность, нелюдимость, «душевный» пессимизм[19]. Именно присущие юному Розанову повышенная мечтательность, чувствительность и чуткость определили его гилозоистическое отношение к миру, которое, как считает О.Е. Пучнина, станет одним из истоков мистических воззрений, религиозности и писательского таланта философа[20].

---

[14] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 24.
[15] Там же. С. 25.
[16] Там же. С. 26–27.
[17] Там же. С. 29.
[18] Там же. С. 36.
[19] Там же. С. 32.
[20] Там же. С. 29.

На фоне выделяющейся приоритетности интимно-личностного над общественным в формировании розановской системы мировосприятия закономерным представляется утверждение автора о религиозном отношении философа к миру как одной из опорных точек его взгляда на любую проблему[21]. В качестве примера рассмотрения такой проблемы приводятся неортодоксальные с точки зрения принятых христианских канонов рассуждения философа о религиозной сущности пола[22].

Вместе с тем приведенные аргументы, призванные обосновать доминирующую роль религиозного взгляда на мир в творчестве Розанова, на наш взгляд, полностью не доказывают неоднократно повторенную авторскую мысль о глубокой религиозности философа[23]. Более того, за исключением простой констатации факта о том, что мучительный и долгий поворот к Церкви закончился для Розанова только в «Уединенном», все другие приведенные в главе примеры свидетельствуют о религиозном бунтарстве философа и его болезненном влечении-отрицании официальной религии[24]. В этой связи, скорее, можно согласиться с замечанием М.А. Маслина о том, что «”глубоко религиозное восприятие мира” Розанова вторично от его персонализма, что легко показать, прибегнув к простому контент-анализу подразделов его произведений» [5, с. 251].

Совсем небольшое место отведено в главе о жизни и мировоззрении Розанова основной теме монографии – политическим взглядам философа. Отметив некорректность обвинений Розанова в «политической малограмотности», неразборчивости и даже патологическом аполитизме, О.Е. Пучнина связывает причину подобных оценок с невозможностью традиционной классификации политических взглядов философа в силу специфики его художественного, глубоко религиозного мировоззрения[25]. Общий же вывод автора монографии относительно природы и содержания политического мировоззрения философа таков: «политическая позиция Розанова является квинтэссенцией его религиозных, нравственно-мировоззренческих, исторических и философских взглядов» [2, с. 52].

Приведенная выше цитата свидетельствует о том, что в действительности феномен, который можно назвать политическим мировоззрением Розанова, составляет всего лишь часть его общемировоззренческих взглядов, сформировавшихся под влиянием конкретных людей, жизненных обстоятельств, а также глубоко личностного отношения философа к событиям своего времени. Одним из обстоятельств, во многом определивших, по мнению автора монографии, не только религиозную направленность ментальной системы, но также форму и содержание философско-художественного мировоззрения Розанова, стало его ранее и сильное увлечение творчеством Ф.М. Достоевского.

---

[21] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 40.
[22] Там же. С. 40–42.
[23] Там же. С. 36-37, 40, 43, 51.
[24] Там же. С. 42–43.
[25] Там же. С. 51.

Как отмечает О.Е. Пучнина, во многом под влиянием Ф.М. Достоевского Розанов превратил исповедальный характер ряда произведений писателя в устойчивую форму своего интимно-афористического художественного метода, а свое увлечение литературой в собственный образ жизни. Таким образом, творческий метод философа, а также его многообразный и целостный взгляд на мир обнаруживают свои онтологические истоки в особенностях розановского стиля жизни, нерасчлененности в нем быта и литературы, личного и общественного, приличного и нескромного, философии, религии и политики[26]. Отсюда, как полагает автор монографии, вытекает целостность и одновременно антиномичность розановского стиля мышления[27].

Хотя некоторые признаки художественного метода и творческого стиля философа, сложившихся под влиянием Достоевского, были названы еще в первой главы монографии, методологическим особенностям творчества Розанова посвящена отдельная глава, носящая название «Розановский метод анализа социально-политической реальности»[28]. Глава начинается с общей характеристики творческого метода Розанова, для которого исследователи розановского творчества использовали самые разные определения: «бессистемный», «сумбурно-противоречивый», «непричесанный», «вызывающий раздражение», «противоречиво-целостный», «пример бесстрашия в области мысли» и т.д.[29] Однако, несмотря на отмеченную гетерогенность, многомерность, неоконченность и текучесть розановского творческого метода, в главе выделены некоторые его относительно постоянные и устойчивые признаки. Прежде всего, это то, что называется «мыслечувствием» – умением схватить на лету и записать мысль до ее рождения в форме трансцендентного бытия[30]. Отсюда бросающаяся в глаза неподготовленность и «непричесанность» розановских текстов, их своеобразный «черновой» формат, породивший то, что в культуре XX века получит название принципа «потока сознания» и «автоматического письма»[31].

Еще одной отличительной особенностью содержательной стороны творчества Розанова, на которую указывает автор монографии, выступает его вызывающее самообнажение, беззастенчивая интимность и эпатирующий амора-

---

[26] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 34.

[27] Там же. С. 34–35.

[28] Следует отметить, что при рассмотрении особенностей розановского анализа социальной реальности автор монографии в основном использует привычный и устоявшийся термин «творческий метод». Вместе с тем, на наш взгляд, речь в главе идет не столько о методологии розановского анализа реальности, сколько об особенностях творческого стиля В.В. Розанова, который выступает как уникально-типичное проявление стиля эпохи, связанного, в свою очередь, с исторически определенным способом отражения мира (см.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб.: Наука, 1998. С. 12 [10]). В этом контексте стиль эпохи модерна, представленный в творчестве Розанова, можно охарактеризовать как тип мышления, присущий прозе неклассического типа (см.: Семьян Т.Ф. Концепция В. Розанова и ее роль в формировании визуальной модели прозы неклассического типа // Вестник ТГПУ. 2008. Вып. 2. С. 86 [11]).

[29] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 57–58.

[30] Там же. С. 59.

[31] Там же. С. 62.

лизм[32]. С этой творческой особенностью, благодаря которой Розанов пишет как бы сам для себя, связано негативное отношение философа к читателям, которых он «не ищет и не уважает»[33]. Однако, пожалуй, наиболее заметной стороной творческого метода Розанова, на которую, вслед за другими исследователями указывает автор монографии, является исключительный смысловой разброс, полифоничность и запутанность розановских мыслей, благодаря чему в произведениях философа нет единого взгляда на предмет, но присутствует лишь «трепет души», многоголосье смыслов, оттенков и внутренних переживаний[34]. В свою очередь, смысловой полифонизм творческого метода и бросающаяся в глаза непоследовательность розановских оценок и рассуждений, способствующая обвинениям философа в лицемерии, цинизме и двуличии, определили интерес Розанова к столь же не продуманной до конца и крайне противоречивой обыденной жизни[35]. В этом же ряду располагаются провокативность художественного метода Розанова, нарушение им речевой тактичности и скандальный, «перформативный» характер опубликованного, позволяющие говорить о розановском творчестве как предтече теории и практики постмодернизма[36].

Другими специфическими чертами розановского метода, которые также отмечены автором, являются отражение в творчестве философа свойств человеческой психики, интерпретативность и интуитивность розановских текстов, их деидеологичность и диалектичность, парадоксальность и афористичность формы изложения, отсутствие дистанции между автором и читателем. Последняя особенность розановского творчества связывается с позицией Розанова-писателя как своеобразного юродивого, «литературного сумасшедшего», которую он сознательно выбрал для себя и которая позволяет ему сказать больше и откровеннее, чем можно было. Кроме того, выбранный Розановым «скоморошеский» вариант творческой свободы позволяет ему беззастенчиво рассуждать о неприличных и запретных темах, в которых, как считал сам философ, человек более правдив и искренен, чем в разговорах о добродетелях. Как отмечает автор монографии, ссылаясь на мнение других современных исследователей, в обращении к сокровенным, не меняющимся в вечности сторонам человеческой души заключены

---

[32] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 59–61.
[33] Там же. С. 61–62.
[34] Там же. С. 63–64.
[35] Там же. С. 65–66.
[36] Действительно, в розановском творчестве можно найти некоторые признаки постмодернизма, которые, например, приводит И. Хассан в сравнении их с модернизмом, включая два главных отличия постсовременной культуры – неопределенность и имманентность (см.: Hassan I.H. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture.* Columbus: Ohio State University Press, 1987. 267 p. [12]). Однако, поскольку в стилистике модерна и постмодерна существует множество смещений, исключений и инверсий, на наш взгляд, будет более корректно относить творчество всех представителей русской культуры конца XIX – начала XX века к отвергающей традиции инновационной культуре модерна (см.: Волков Ю.К. Стилистические инверсии традиций в культуре постмодерна // Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости: XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 320–322 [13]).

«вневременность» розановского литературно-публицистического и философского наследия, условие его одновременной привлекательности для читателей и повод для жесткой критики[37].

Вместе с тем представленная реконструкция творческого метода и творческого стиля Розанова, на наш взгляд, все же не дает четкого ответа на вопрос о методологических особенностях розановского анализа социально-политической действительности. Лишь подводя итог разбору общих особенностей творческого метода философа, О.Е. Пучнина предлагает шире смотреть на особенности жанрового своеобразия Розанова и в этом находить специфику применения его метода при рассмотрении социально-политических проблем. Именно такой, расширительно понимаемый розановский метод познания политической реальности, по мнению автора монографии, смещает привычные акценты, нивелирует привычные политологические жанры и вместо того, чтобы давать читателю готовые ответы на поставленные вопросы, ставит новые вопросы и акцентирует насущные жизненные проблемы «как в общественной, политической, так и частной сферах»[38].

Исправить ситуацию и более предметно очертить проблемные контуры избранной области исследования призвана третья глава монографии «Политическая проблематика в произведениях В.В. Розанова». Следуя особенностям жанра рецензии, не будем подробно останавливаться на всех авторских экспликациях розановской политической проблематики, ограничившись лишь следующими обобщениями. Первое состоит в утверждении того, что Розанов не был «аполитичным мыслителем и имел вполне конкретный набор мировоззренческих установок относительно политических проблем его современности»[39]. Второе обобщение подтверждает избирательность и нестандартность розановского анализа политической реальности[40]. В третьей суммации приведен перечень тех политических процессов и явлений, которые анализировал философ и в отношении которых он сформулировал свои самобытные политические идеи. В этом перечне присутствуют: государство, монархия, либерализм, революция, терроризм, демократия, социализм и т.д.[41] Четвертый вывод касается сути розановских политических идей как отражения «общей логики развития консервативной социально-политической мысли конца XIX–начала XX века»[42]. Наконец, пятое резюме состоит в признании сложности и спорности розановской идеологической идентификации, позволяющей определить направленность его политического мировоззрения[43].

Частично проливает свет на эту сторону исследования творчества Розанова четвертая глава «Политические идеи В.В. Розанова в отечественной историографии». Следует отметить, что в обширном и интересном материале главы

---

[37] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 79.
[38] Там же. С. 80.
[39] Там же. С. 125.
[40] Там же. С. 125.
[41] Там же.
[42] Там же. С. 126.
[43] Там же. С. 126.

приведено немало самых разных оценок и высказываний о Розанове как об уникальном российском мыслителе. Вместе с тем лишь в этом качестве говорится о Розанове как о писателе и публицисте, пишущем на политические темы. В этой связи важным для темы монографии представляется приведенная в главе периодизация идейного становления Розанова, состоящая из шести этапов и характеризующаяся движением от романтического славянофильства, либерализма и «левизны» к «правому» ультраконсерватизму[44].

Отметив хрестоматийность такой версии периодизации, совпадающей с этапами эволюции российского общественного сознания, О.Е. Пучнина вместе с тем считает, что понятие «эволюция взглядов» малоприменимо к политическому мировоззрению Розанова, для которого характерен идейный синкретизм, благодаря чему разные оттенки политической веры «захлестывают» друг друга, «создавая совершенно невообразимую гамму»[45] [2, с. 137]. Отталкиваясь от такого понимания специфики политического мировоззрения Розанова, автор разбирает особенности розановского консерватизма, который обнаруживает в себе признаки либерализма и консерватизма, революционного демократизма и монархизма, славянофильства и почвенничества[46]. Окончательный вывод, к которому приходит автор монографии, таков. Исследовательское поле современной историко-политической науки в отношении Розанова, а также оценки его современников характеризуются сосуществованием различных точек зрения и подходов. В то же время представленный в монографии спектр оценок идейного наследия философа позволяет ее автору увидеть консервативно окрашенную и близкую к славянофилам-почвенникам политическую позицию[47].

Сформулированный вывод призвана оформить заключительная глава монографии «Роль и место В.В. Розанова в истории русской социально-политической традиции и культуре». Главная мысль главы, во многом повторяющая концептуальный замысел всей работы, состоит в указании на исключительную неординарность Розанова как идеолога и политического мыслителя, который не вписывается ни в одно идеологическое направление. В этом смысле Розанов оказывается не столько вне политики, сколько «над» ней[48]. В то же время концептуальный мейнстрим книги О.Е. Пучниной об уникальности розановской идеологии несколько разбавляют рассуждения о ее типичности с точки зрения существенных признаков культуры Серебряного века[49].

Обоснованию тезиса о типичности розановского творчества призваны помочь семь развернутых аргументов. Первый: отказ Розанова от идей рационализма, радикализма и утилитаризма типичен для российского сознания конца XIX столетия. Второй: розановское религиозное осмысление мира типично для российских мыслителей Серебряного века. Третий: типичной также является ро-

[44] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 136–137.
[45] Там же. С. 137.
[46] Там же. С. 137–142.
[47] Там же. С. 144.
[48] Там же. С. 146.
[49] Там же. С. 146–147.

зановская идея ответственности за настоящее и будущее народа и страны. Четвертый: синкретизм социально-политического творчества Розанова представляет собой следствие специфики развития отечественной политической мысли конца XIX–начала XX века. Пятый: гротескность розановских текстов характерна для нетрадиционной формы русского типа философствования. Шестой: творчество Розанова вплетено в общий контекст русской почвеннической и консервативной мысли. Седьмой: эсхатологические настроения, заметные в творчестве Розанова, типичны для русской культуры Серебряного века в целом[50].

Соглашаясь с частью приведенных аргументов, укажем на спорность и недостаточную, на наш взгляд, обоснованность утверждений о типичности религиозного осмысления мира, политического синкретизма и эсхатологических настроений для всех слоев российского общества и русской культуры всего временного отрезка творчества Розанова.

Подводя краткий итог сказанному, можно, вслед за другими авторами отзывов на монографию О.Е. Пучниной,[51] резюмировать, что, несмотря на высказанные критические замечания, свидетельствующие об отсутствии исчерпывающей полноты в реализации проекта воссоздания полифонической целостности социально-политических идей В.В. Розанова, первый опыт подобной реконструкции следует признать весьма удачным.

Список литературы

1. Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов / под ред. А.А. Ширинянца; авт.-сост. О.Е. Пучнина, А.А. Ширинянц; подгот. текстов А.Б. Страхов, статьи Д.В. Ермашов, М.А. Маслин, А.А. Ширинянц. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. 294 с.

2. Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 7–173.

3. Сорокопудова О.Е. Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования: дис. … канд. полит. наук. М., 2012. 185 с.

4. Произведения В.В. Розанова. Комментарии // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 174–248.

5. Маслин М.А. Розанов – блогер доинтернетной эпохи? // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 249–251.

6. Ермашов Д.В., Ширинянц А.А. Парадоксальный Розанов // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. С. 251–254.

7. Библиография // Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В.В. Розанов. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 255–293.

8. Полюшина В.Г., Смирнова А.И. Современное розановедение // Вестник ВолГУ. Сер. 8. 2003–2004. Вып. 3. С. 144–150.

9. Жулькова К.А. Розановедение XXI века в журнале «Энтелехия»: аналитический разбор. М.: ИНИОН РАН, 2013. 143 с.

10. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб.: Наука, 1998. 206 с.

11. Семьян Т.Ф. Концепция В. Розанова и ее роль в формировании визуальной модели прозы неклассического типа // Вестник ТГПУ. 2008. Вып. 2. С. 85–90.

[50] См.: Пучнина О.Е. Политическое мировоззрение В.В. Розанова. С. 148-159.

[51] См.: Маслин М.А. Розанов – блогер доинтернетной эпохи? С. 250.

12. Hassan I.H. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Columbus: Ohio State University Press, 1987. 267 p.

13. Волков Ю.К. Стилистические инверсии традиций в культуре постмодерна // Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости: XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 320–322.

References

1. *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018. 294 p.

2. Puchnina, O.E. Politicheskoe mirovozzrenie V.V. Rozanova [Political Outlook of V.V. Rozanov], in *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018, pp. 7–173.

3. Sorokopudova, O.E. *Politicheskaya mysl' V.V. Rozanova: spetsifika i problemy issledovaniya.* Diss. kand. polit. nauk [Political thought of V.V. Rozanov: specifics and problems of research. Cand. polit. sci. diss.]. Moscow, 2012. 185 p.

4. Proizvedeniya V.V. Rozanova. Kommentarii [Works of V.V. Rozanov. Comments], in *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018, pp. 174–248.

5. Maslin, M.A. Rozanov – bloger dointernetnoy epokhi? [Rozanov – blogger pre-Internet era?], in *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018, pp. 249–251.

6. Ermashov, D.V., Shirinyants, A.A. Paradoksal'nyy Rozanov [Paradoxical Rozanov], in *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018, pp. 251–254.

7. Bibliografiya [Bibliography], in *Russkaya sotsial'no-politicheskaya mysl' XIX – nachala XX veka: V.V. Rozanov* [Russian socio-political thought of the XIX – early XX century: V.V. Rozanov]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018, pp. 255–293.

8. Polyushina, V.G., Smirnova, A.I. Sovremennoe rozanovedenie [Modern Rozanov studies], in *Vestnik VolGU*, ser. 8, 2003–2004, issue 3, pp. 144–150.

9. Zhul'kova, K.A. *Rozanovedenie XXI veka v zhurnale «Entelekhiya»: analiticheskiy razbor* [Rozanov studies of XXI century in the journal «Entelechia»: analytical analysis]. Moscow: INION RAN, 2013. 143 p.

10. Likhachev, D.S. *Razvitie russkoy literatury X–XVII vekov* [Development of Russian literature X–XVII centuries]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998. 206 p.

11. Sem'yan, T.F. Kontseptsiya V. Rozanova i ee rol' v formirovanii vizual'noy modeli prozy neklassicheskogo tipa [V. Rozanov's concept and its role in the formation of a visual model of non-classical prose], in *Vestnik TGPU*, 2008, issue 2, pp. 85–90.

12. Hassan, I.H. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Co-lumbus: Ohio State University Press, 1987. 267 p.

13. Volkov, Yu.K. Stilisticheskie inversii traditsiy v kul'ture postmoderna [Stylistic inversions in postmodern culture], in *Mirovoe razvitie: problemy predskazuemosti i upravlyaemosti* [World development: problems of predictability and manageability]. Saint-Petersburg: SPbGUP, 2019, pp. 320–322.

НАШИ АВТОРЫ

Бурмистров
Константин Юрьевич

кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира
Институт философии РАН,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Максимов
Михаил Викторович

доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина,
главный редактор журнала «Соловьёвские исследования»,
г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Рычков
Александр Леонидович

г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru

Маслобоева
Ольга Дмитриевна

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного экономического университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Хаутинг
Паскаль Генри Вильям

магистр теологии, докторант по специальности философия религии кафедры систематической теологии и философии Тилбургской школы теологии Тилбургского университета, г. Тилбург, Нидерланды.
E-mail: p.huiting@uvt.nl

Оппо Андреа

доктор философских наук, профессор теоретической философии Папского факультета теологии Сардинии,
г. Кальяри, Италия.
E-mail: andreaoppo@gmail.com

Волков
Александр Викторович

аспирант кафедры Истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова;
помощник первого проректора Свято-Филаретовского православно-христианского института,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: talvolkov@gmail.com

Димитрова
Нина Ивановна

доктор философских наук, профессор Института исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук, г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Ли Тяньюнь аспирант кафедра русской философии и культуры института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

Межуев Борис Вадимович кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Сидорин Владимир Витальевич кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Волков Юрий Константинович доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры права, философии и социальных дисциплин Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского,
г. Арзамас, Российская Федерация.
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

OUR AUTHORS

Burmistrov
Konstantin Yuryevich

PhD (Philosophy), Senior Research Scientist of the Department of Philosophy of Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Maksimov
Mikhail Viktorovich

Advanced PhD (Philosophy), Professor,
Professor of the Department of History and Philosophy of Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, Editor-in-chief of the journal "Solovyov Studies"
Ivanovo, Russian Federation
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Rychkov
Aleksandr Leonidovich

Moscow, Russian Federation.
E-mail: vp102243@list.ru

Masloboyeva
Olga Dmitrievna

PhD (Philosophy), Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy of St. Petersburg State University of Economics,
St. Petersburg, Russian Federation
E-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Huiting
Pascal-Henry-William

MA (Theology), PhD candidate in the field of Philosophy of Religion Department of Systematic Theology and Philosophy, Tilburg School of Theology,
Tilburg University, Tilburg, The Netherlands.
E-mail: p.huiting@uvt.nl

Oppo Andrea

Advanced PhD (Philosophy), Professor of Theoretical Philosophy of the Pontifical Faculty of Theology of Sardinia,
Cagliari, Italy
E-mail: andreaoppo@gmail.com

Volkov
Aleksandr Viktorovich

Post-graduate student of the Department of the History of Russian Philosophy of the Philosophical Faculty of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov; assistant of vice-rector of St. Philaret's Christian Orthodox Institute,
Moscow, Russian Federation.
E-mail: talvolkov@gmail.com

Dimitrova
Nina Ivanovna

Advanced PhD (Philosophy), Professor of the Institute for the Study of Societies and Knowledge of the Bulgarian Academy of Sciences,
Sophia, Bulgaria.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Li Tianyun
Post-graduate student of the Department of the Russian Philosophy and Culture of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University,
St. Ptersburg, Russian Federation.
E-mail: litianyun19920616@foxmail.com

Mezhuyev
Boris Vadimovich
PhD (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russian Federation.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Sidorin
Vladimir Vitalyevich
PhD (Philosophy), Research Scientist of the Department of the History of Russian Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Volkov
Yuriy Konstantinovich
PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Law, Philosophy and Social Sciences of the Arzamas Branch of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod,
Arzamas, Russian Federation.
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»

“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединенных Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: *http://www.ispu.ru/node/8026*

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: *http://www.ispu.ru/node/6623*

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
09.00.03 – История философии (философские науки),
09.00.04 – Эстетика (философские науки),
09.00.05 – Этика (философские науки),
09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьева – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
e-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: *http://solovyov-studies.ispu.ru*
Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: *http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071*

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru*

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru*

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте *maximov@philosophy.ispu.ru* (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту ***только*** угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. *Содержание и структура аннотации.*

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются…, излагаются…, утверждается…, предлагается…, обосновывается…; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор …; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. *Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.*

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются ***без применения автоматической расстановки ссылок***.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу http://translit.ru (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: http://solovyov-studies.ispu.ru и на странице-журнала на сайте ИГЭУ: http://www.ispu.ru/node/6623

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст*

цитаты » [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: [1]См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

– Ф.И.О. полностью;
– ученая степень и ученое звание;
– должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
– название организации (полное) / места работы;
– почтовый индекс и адрес организации / места работы;
– почтовый индекс и адрес для переписки;
– телефон;
– E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru*

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2020. Вып. 1(65)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 5.03.2020. Дата выхода в свет 30.03.2020.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 14,57. Уч.-изд. л. 16,24.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.